في نقد علمية الخطاب العلماني(2)

العلمانيون وأنسنة القرآن

الرد على الخليل عبد الكريم

تأليف: منصور أبو شافعي

الناشر

مكتبة النافذة

العلمانيون وأنسنة القرآن

منصور أبو شافعي

الطبعة الأولى: 2010

رقم الإيداع: 2009/16266

الترقيم الدولي: 978 _ 977 _ 436 _ 203 _ 3

الطباعة

دار طيبة للطباعة - الجيزة

الناشر: مكتبة النافذة

المدير المسئول: سعيد عثمان



الجيزة ٢ شارع الشهيد أحمد حمدى

الثلاثينى (ميدان الساعة) - فيصل

Tel: 37241803 Fax: 37827787
Mob: 012 3595973
Email: alnafezah@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

أما قبل:

بعد مراجعتي لعلمية كتابات د. سيد القمني، واكتشافي وكشفي لعشرات الجرائم العلمية التي لا يقترفها سوى كاتب يكره نفسه، بل ويكره ابنته «سلوى» التي أهداها فضيحته المعنونة بـ «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية». وبالتالي - وهو الطبيعي والمنطقي - يكره تياره العلماني والماركسي، ويتعامل معه كتيار لا بد وأن يكون مماثلاً له في الشذوذ.. انتظرت من أقطاب هذا التيار - خصوصًا بعد نشر مراجعتي - (*) - ليس أن يقفوا مع الإسلام ضد كتابات د. القمني (فهذا قد يتعارض مع مصالح بعضهم). إنما - وفقط - انتظرت أن يقفوا مع مثلث العقل والعلم والتنوير ضد عبث وشذوذ الدكتور. ولكن - للأسف - خاب ظني (وصدق ظن د. القمني) في هؤلاء الأقطاب الذين لم يكتفوا بالتستر على جرائم د. القمني العلمية. ولكنهم (بجانب هذا) لم يتورعوا عن تسويقه «كواحد من العلماء الواعدين الصارمين الذي يعتمد العلم لا الأساطير»[1]. وأنه بكتاباته التي وصفوها بـ «أهم الإصدرات العربية المعاصرة على الإطلاق» [2]. استطاع (كما قالوا) مع خليل عبد الكريم بلورة ما أسموه بـ «الإسلام النقدي» [3].

(*) في جريدة «الشعب» (مارس - أبريل ١٩٩٩م). وفي مجلة «المسلم المعاصر» (العدد رقم ٩٢ سنة ١٩٩٩م) وفي كتابين.. الأول بعنوان «مركسة الإسلام» (دار نهضة مصر - سلسلة «في التنوير الإسلامي» العدد رقم ٣٩ -أغسطس ١٩٩٩م). والثاني بعنوان «مركسة التاريخ النبوي» (نفس الناشر والسلسلة رقم ٥٤ - نوفمبر ٢٠٠٠م).

(١) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٦١ - سبتمبر ١٩٩٠م - ص ٧.

(٢) جريدة «الأهالي» في ٢٥ من يوليو ١٩٩٠م.

(٣) «أدب ونقد» - العدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢م - ص ٥٢/١٦.

بعد هذا، كنت قد عقدت العزم على مراجعة علمية كتابات الأستاذ (أو - كما كان يحب أن يوصف - الشيخ) خليل عبد الكريم، وبدأت فعلاً فى جمع المادة العلمية، لكن بعد أن أصدر الشيخ كتابه «فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين». وقامت الدنيا ولم تقعد. تعمدت إرجاء مراجعة كتابات الشيخ . وفضلت الابتعاد قليلاً بمراجعة علمية معركة د. رفعت السعيد ضد حسن البنا و «التأسلم الإخوانى»(*) حتى يختفى أو يخف التشنج فى الانحياز ضد، أو مع الشيخ وكتابه، ويصبح ممكنًا إجراء المراجعة فى جو طبيعى، ولكن - وقبل أن يعود الهدوء الذى كنت أترقبه - باغتنى «صانع الصخب ورحل» فى أبريل ٢٠٠٢م.

وأعترف للقارئ بأننى ترددت كثيرًا، بل وكدت أسقط فكرة مراجعة كتابات الشيخ خليل من قائمة مراجعاتى لعلمية كتابات أقطاب الخطاب العلمانى، لأن الشيخ - بموته - لم يعد قادرًا على ممارسة حقه فى الاختلاف والاتفاق مع ما ستوصلنا إليه المراجعة من آراء فى مدى علميته، وفى مدى جديته فى توثيق النتائج التى اعتقد بصوابها وسجلها فى كتاباته.

وهذا (عدم قدرة الشيخ - لموته - على الدفاع عن نتائجه) لا شك يمثل خسارة بالنسبة لى كباحث أعتقد يقينًا أن اختلاف الشيخ معى كان سيثرى بحثى، وسيعمق رؤيتى لمشروعه الفكرى، وربما (وهذا وارد) كان سيتيح لى (بالنقد، ونقد النقد) فرصة مراجعة والتراجع عن بعض آرائى. إن أثبت بالعقل والعلم والوثيقة (بعد فحصها) أننى أخطأت. وأنه كان الأقرب إلى الصواب فيما ذهب إليه، هذا إذا افترضنا أن الشيخ (وعلى عكس التزام رفاقه بخطة «اقتله بالصمت») كان سيمارس حقه فى الاختلاف مع آرائى فى كتاباته.

لكن ولأن ما حدث قد حدث. وأصبح هو الأمر الواقع الذى لا بد وأن نتقبله،

(*) صدرت هذه المراجعة فى كتاب بعنوان «العلمانيون والحرام العلمى» - عام ٢٠٠٤م.

ولأن الحقيقة الحقيقية التى يلمسها القارئ بعقله وبحواسه هى أن الإعلام العلمانى - وبإلحاح ملحوظ وربما مقصود - يصر على تسويق الشيخ خليل (قبل وبعد موته) على أنه «المفكر الحر والعالم الكبير الذى كانت الحقيقة قبلته الوحيدة. والعقل والضمير مرجعين أساسيين، والذى لم يهادن أو يغازل الأصوليين كما فعل كثيرون»[٤]، وأنه «عالم بحق عاش للحقيقة، ومات وهو يبحث عنها ويستبينها. وقدم مثلاً رائعًا للعالم الباحث الزاهد» [٥] ووصل التسويق إلى حد القول «أن خليل وهو الباحث الفذ الذى يقدس البحث العلمى ويعمل بمناهجه وأصوله لا يتعرض لكتبه إلا الغوغائيون والهمجيون وأدعياء الثقافة الذين يكتبون وهم يغوصون فى «الجر الفتة» التى تطمس عقولهم فيقولون أى كلام» [٦]. وأن أنصار «الإسلام السياسى» (الأصوليون) فى مواجهتهم لـ «الإسلام النقدى» الذى بلوره الشيخ خليل (مع د. القمنى) قد «عجزوا عن الرد (على كتابات الشيخ) بذات الأسلوب العلمى الذى كان خليل عبد الكريم يلزم نفسه به ويحترمه أشد الاحترام، وهو (كما قيل) أمر يلمسه القارئ الموضوعى بكل سهولة بالاطلاع على قائمة المراجع التراثية والكتب الحديثة فى نهاية كل بحث (للشيخ خليل)» [٧].

فبعيداً عن كل ما فى هذا التسويق من فجاجة تكاد تعنى أنه على عقل المستهلك (القارئ) - وحتى لا يدخل فى حكم «الغوغائى» و «الهمجى» و «مدعى الثقافة» - أن يهتم (أولاً وقبل أى شىء) من كل مراحل عملية إنتاج فكر «الإسلام النقدى» بمرحلة «التغليف» (قوائم المراجع)، وإذا طالع «القوائم» وتأكد من «طولها» فعلى هذا العقل أن يتطهر من «الشك»، ويستسلم أمام هذا الدليل المادى، ويسلم

---

(٤) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ٩٢.

(٥) جريدة «القاهرة» فى ١٦ من ابريل ٢٠٠٢م.

(٦) جريدة «صوت الأمة» فى يونيو ٢٠٠١م مقال محمد الباز.

(٧) أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - ص ٨٣.

ليس فقط بحقيقية «طول القوائم» وإنما أيضًا - وهو المطلوب - بصلاحية فكر «الإسلام النقدى» للاستهلاك العقلى.

بعيدًا عن هذا. ولاعتقادى بأننا لسنا بحاجة إلى تأكيد حق الإعلام العلمانى فى تسويق الشيخ خليل بقصد تخييله، وتمهيدًا لتثبيته فى الحاضر والمستقبل على أنه «باحث فذ» و «عالم بحق عاش للحقيقة» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» . . . إلخ، ولاعتقادى بأن الذى يحتاج - وبإلحاح - إلى تأكيد : أن ممارسة هذا الحق لا يجب أن تعنى بالضرورة أن كل ما قيل فى التسويق حقيقى (أى ينطبق تمامًا على، ويعبر بدقة عن حقيقة الشيخ خليل، وبالتالى فهو واجب التصديق)، وإنما قد يختلف (ما قيل) قليلاً أو كثيرًا عن حقيقة الشيخ كما كان فى الواقع، أو كما يستشف من كتاباته، وتأكيد نسبية الصواب فيما قيل لا يحصن عقولنا - فقط - ضد الإرهاب الكامن فى التسويق العلمانى، وإنما أيضًا يمنحنا حق ممارسة فضيلة الشك فى مدى دقة هذا التسويق، وهل توسل أصحابه بحيل السوق، أم التزموا فيه بشفافية وموضوعية العلم؟

بجانب هذا، وحتى إن أحسنا الظن وأرجعنا اليقينية الظاهرة فى لغة التسويق إلى معرفة أصحابها بشخص الشيخ خليل، ولأننى - للأسف - لم أتشرف بلقاء شيخهم والتعرف عليه ومحاورته، وكنت - كغيرى من القراء - أتابع وفقط ما كان ينشره من مقالات ودراسات وكتب كانت تستوقف عقلى وتحيط به، بل وتمسك بتلابيبه وترغمه على طرح تساؤلات يصعب الإجابة عليها بدون الشك فى دقة ما قيل فى التسويق العلمانى، ولأن الأمر بالفعل جدير بالتفكير، ويحتاج إلى بذل جهد جاد للوصول فيه إلى رأى، أو على الأقل لمحاولة فهمه، فأنا - ولخشية الإطالة - سأكتفى فى الصفحات القادمة بإيراد بعض (وليس كل) ما استوقف عقلى

من كـتـابات الشـيخ خـليل، وإيراد بعض (وليس كل) مـا أثارتـه فى عـقلى من تساؤلات لعـلنا نوفق فى إبراز ملامح فى فكر شـيخهـم غيبـها أو غابـت - بفعل الانحيـاز - عن مُسَرّقيـه فى الإعلام العلمانى، أو لعلنا نوفق فى تحـريضهم على الإجابة عن التساؤلات التى أثارتها وتثيرها كتابات شيخهم.

منصور أبو شافعى

(١)

خليل عبد الكريم

باحث فذ أم شاهد زور؟

محاولة للسؤال

ونبدأ بما كتبه الشيخ خليل تحت عنوان «خالد محمد خالد. . الكتابات الأولى الصارمة»، ففى هذا المقال قال «فى العام الفاتح للعقد الخامس (من القرن العشرين) حضرنا من الصعيد الأقصى تحدونا آمال عراض تدفعنا الرغبة فى النهل من العلوم والأفكار فى عاصمة (مصر) المحروسة. فى ذلك العام أصدر كاتب مجهول كتابًا أثار ضجة كبيرة. أما الكاتب فهو خالد محمد خالد، وأما الكتاب فهو «من هنا نبدأ»، ويقول خليل «ورغم أن خالدًا أزهرى فإن ما ورد فى مؤلفه كان غريبًا على الأزهريين، وتصدت له (للكتاب) جحافل الظلمة والظلاميين التى لا تطيق كلمة فيها استنارة أو عقلانية».

وبعد هجوم عنيف ضد الشيخ محمد الغزالى لرده على كتاب «من هنا نبدأ» بكتاب «من هنا نعلم» قال خليل: «المهم أن خالد محمد خالد استمر فى طريقه وهو الكتابات الصارمة، فعندما مات ستالين نشر (خالد) مقالاً عنوانه: «طبت حيًا وميتًا يا رفيق»، وحتى يعرف من لا يعرف دلالة العنوان وما فى كلماته من «صرامة» قال خليل: «وهى العبارة التى نطق بها الصديق أبو بكر (رضى الله عنه) عندما كشف وجه رسول الله ﷺ بعدما انتقل إلى الرفيق الأعلى راضيًا مرضيًا ثم قبّل وجنتيه الشريفتين. . ومرة أخرى (كما يقول خليل) هبت عواصف هوج، وهاجت أقلام صُفر، وماجت عمائم بيض (على وصف خالد لستالين بما قاله الصديق عن رسول الله)، ولكن خالدًا لم يعبأ» ، و «بعد حين عدل (خالد) عن هذه الكتابات (الصارمة) وخفت حدة أسلوبه وتوسط منهجه، إنما ظل مدافعًا عن العقلانية وحرية الرأى وحقوق الإنسان بعامة والديمقراطية وضرورة سيادة سلطة الشعب ».

وختم خليل مقاله بقوله «وإذا كان بآخره، رجع (خالد)، عن رأيه فى الحكومة الإسلامية وفى صلة الدين (الإسلام) بأمور الحكم، فإن مرد ذلك (الرجوع) فى اعتقادنا إلى تقدم العمر (بخالد) والغبن الذى ران على الفضاء الفكرى فى العقدين الأخيرين، ولكن هذه «الردة» الجزئية لا تمحو ماضى الرجل. ولا تنال كثيراً من قدره» [٨].

هذا ما كتبه الشيخ خليل عبد الكريم. وبدون دخول فى تفاصيل، أشير إلى:

أولاً: أن الأستاذ خالد - بعد أن فتح خروشوف ملف ستالين «الدموى» - تراجع وبتعبيره: «ندمت على كتابة مقال «طبت حيًا وميتًا يا رفيق» وفى كتابى (أزمة الحرية فى عالمنا) سحبت السجادة التى فرشتها لستالين» [٩].

ثانيًا: أنه بعد أن كان يرى فى كتابه «من هنا نبدأ» أن «الإسلام دين لا دولة، وأنه ليس فى حاجة إلى أن يكون دولة» اكتشف الأستاذ خالد بل واعترف بأنه أخطأ: «كان الخطأ الأول مضاهاتى الحكومة الدينية الكنسية بحكم الإسلام، وكان الخطأ الثانى تعميم نتائج ما اقترفه الجهار السرى (لجماعة الإخوان) باسم الإسلام، وفى كلا الخطأين كان هناك خطأ فى المنهج ذاته، فقد جعلت ما تأثرت به من قراءاتى عن الحكومة الدينية فى المسيحية، وما تأثرت به من تحول بعض الشباب المسلم من نساك إلى قتلة، جعلت هذا وذاك (مصدر) تفكيرى، لا (موضع) تفكيرى . (. . .) إلى هذا السبب الجوهرى أرد خطئى فيما أصدرته قديمًا (فى كتاب «من هنا نبدأ») من حكم ضد الحكومة فى الإسلام، هذه التى أسميتها بالحكومة الدينية».

---

(٨) جريدة «الأهالى» فى ٦ مارس ١٩٩٦م.

(٩) مجلة «القاهرة» - العدد ١٦٠ - مارس ١٩٩٦م - ص ٣٣

وبعد تخلصه من «الخطأ المنهجى» راجع الأستاذ خالد رأيه القديم وانتهى بحثه كما جاء فى كتابه «الدولة فى الإسلام» إلى أنه لم يجد «دينًا ولا نظرية تتطلب طبيعتها قيام الدولة كما نجد فى الإسلام» (١٠).

ثالثًا: أن الشيخ خليل (وهذا حقه) يرى أن حلال الإسلام فى كمونه داخل «المساجد والجوامع والزوايا والتكايا والخانقاهات والربط وحلقات الذكر ومجالس دلائل الخيرات»، وحرامه الخروج ليعايش الأمة حياتها، لـ «أنه إذا غادر هذه الأماكن المبروكة تغيرت كينونته (يموت) كما يحدث للسمكة إذا خرجت من الماء» و «أن الإسلام شأنه فى ذلك شأن الديانتين الإبراهيميتين (المسيحية واليهودية) اللتين سبقتاه فى التاريخ»(١١).

رابعًا: أن اتفاق الشيخ خليل مع ما كتبه الأستاذ خالد عام ١٩٥٠م فى «من هنا نبدأ» دفعه إلى عدم إبراز أهم ما فى هذا الرجل (خالد) أنه لا يكتب إلا ما يقتنع به، قد يكون خطأ، ولكنه صادق مع نفسه حين يكتشف الصواب ويقتنع به لا يتردد فى إعلان خطئه السابق وتصحيحه(١٢). أو - كما قال - «نحن مطالبون بأن نفكر دائمًا ونراجع أفكارنا. وننكر ذواتنا ونتخلى عن كبريائنا أمام الحقائق الوافدة»(١٣). وهذا ما التزم به الأستاذ خالد وألزم به نفسه فى كتاباته، وهذا ما كان يجب إبرازه، ورؤية تجربة الأستاذ خالد فى ضوئه. ولكن هذا تحديدًا ما أبعده الشيخ خليل عن عقل قارئه، حتى لا يرى كتاب «الدولة فى الإسلام» فى إطار إيجابى قد يدل على حيوية عقل وفكر الأستاذ خالد، وتحديدًا وحتى يرى هذا

---

(١٠) خالد محمد خالد - «الدولة فى الإسلام» - دار ثابت - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨١م - ص ١٤.

(١١) جريدة «الأهالى» فى ٤ من أكتوبر ١٩٨٩م . وجريدة «الأحرار» فى ١٢ من أكتوبر ١٩٩٤م.

(١٢) مجلة - «القاهرة» - مرجع سابق - ص ٣٣.

(١٣) خالد محمد خالد - «الدولة فى الإسلام» - ص ١١.

القارئ هذا الكتاب ليس على أنه «نقد ذاتى» و «مراجعة علمية» لخطأ سابق، وإنما - وفقط - ليراه علـى أنه «ردة» عن «صرامة» و «صواب» سابقـين، رد الشيخ خليل أمر هذا الكتاب إلى «تقدم العمر» بالأستاذ خالد.

خامسًا: نحن لسنا ضد حق الشيخ خليل فى الوصول بانحيازه (إلى كتاب «من هنا نبدأ» ضد كتاب « الدولة فى الإسلام») إلى حد الإيحاء بأن الكتاب الأول يمثل «الصـرامـة» الفكرية و«الصـواب» الذى واجـه به خالـد «إسلامـوية» الإخـوان فى الخمسينيات. وبأن الكتاب الأخير يمثل وهن «تقدم العمر» و «الخطأ» الذى استسلم به خالد - فى شيـخوخته الفكرية أو العمرية - لـ «إسـلاموية» الإخوان و لـ «الغبن الذى ران على الفضاء الـفكرى» فى الثمانينيات. . لكن ولأن الحـقائق المادية تقول: إن الأستـاذ خالد ولد عـام ١٩٢٠م، وأصدر كـتابه «من هنا نبـدأ» عام ١٩٥٠م، وأصدر مراجـعته لهذا الكتاب فى كتـابه «الدولة فى الإسلام» عام ١٩٨١م أى فى الستين من عمره، ونفس الحـقائق تقول: إن الشيخ خليل ولد عام ١٩٣٠م، وظل مجهولاً ككاتب سوى لدائرة ضيقة جـدًا حتى عام ١٩٩٠م (الذى أصدر فيه كتابه» الجذور التـاريخية للشريعـة الإسلامية»)، ومن نـفس السنة وعلى مدى الـ ١٢ سنة التاليـة لبلوغه الستين، أنجـز مشروعه الفـكرى الذى لم يجعله فقط معـروفًا، وإنما جعله واحدًا مـن الأقطاب فى الخطاب العلمانى العربى، فهل هذه الحـقائق المادية تجيز للباحث الذى يحترم عقله وعقل قارئه أن يرى ما كتبه الشيخ خليل بعد الستين كما رأى الشيخ ما كتبه الأستاذ خالد فى الستين، وأن يرد ما ورد فى كتابات الشيخ خليل إلى «تقـدم العمر» أى إلى الوهن والشـيخـوخة العمـرية والعقليـة، وبالتالى الفكرية؟ أم أن «تقـدم العمر» فـى حالة الشيخ خلـيل (وعلى عكس «تقدم عـمر» الأستاذ خالد) لا بد (حسب التسـويق العلمانى) وأن تعنى وتمثل وتعبر عن وتجسد الحكمة والخبرة والجدية والمبدئية فى المواقف والأفكار؟

وهذا السؤال يقودنا إلى كتابات أخرى للشيخ خليل تحتاج فعلاً إلى الرصد. وإلى التحلى بالصبر ونحن نعيد قراءتها.

خليل ضد خليل:

فى تعليقه على كتاب د. رفعت السعيد «ماذا جرى لمصر.. مسلمين وأقباط؟» كتب خليل عبد الكريم عام ١٩٩١م أن «الذين تحدثوا - ومنهم المؤلف الصديق (د. رفعت) - عن السماحة والوداعة والمسالمة...إلخ، قاموا بعملية انتقائية وتجاهلوا النصوص المقدسة ذاتها، واتجهوا إلى التقاط بعض ما قام به فلان وما عمله علان، وما رسمه القس، وما أفتى به الشيخ، فى حين أن تلك النصوص (المقدسة) وبصراحة ودون مواربة كما تدعو للسماحة والوداعة والمسالمة. تحض وبذات الحماس على النقيض» وأن «من يميل فى كلتا الديانتين (المسيحية - الإسلام) إلى الموادعة والمسامحة والمسالمة يجد من النصوص سنداً، ومن يجنح إلى عكسها يعثر فيها على المدد والعون والحجة».

ولأن المشكلة - فى حدود ما يفهم - ليست فى التفسير الخاطئ للنصوص. وإنما فى النصوص المقدسة ذاتها، تساءل خليل «ما العمل؟ وكيف يكون الموقف إزاء النصوص المقدسة (وليس إزاء التفسيرات الخاطئة)؟»، وذهب إلى أن «الجواب الذى يحمل الحل ليس عسيراً، وإن كان بالمقابل ليس يسيراً (...) إعادة النصوص المقدسة إلى ميدانها الأصيل ومجالها الطبيعى داخل دور العبادة الكنائس والمساجد دون استعمال مكبرات الصوت، وإبعادها بالكلية عن مناهج التعليم فى جميع المراحل، وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المقروءة والمسموعة والمرئية، ومن أراد أن يتفقه فى دينه أو يتعمق فى لاهوته، فعليه الذهاب إلى تلك الأماكن المقدسة أو الالتحاق بالمعاهد المتخصصة» (١٤).

---

(١٤) د. رفعت السعيد «ماذا جرى لمصر - مسلمين وأقباط؟» - مطبعة الأمل - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩١م - تعليق خليل عبد الكريم بعنوان «البداية الوحيدة الصحيحة» من ص ١٥٣ حتى ص ١٥٧.

وفى دراسته «خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة.. تاريخيته وسنده» التى نشرها عام ١٩٩٣م سجل الشيخ خليل اختلافه الجذرى مع الذين «يرون أن هذه الحركات (الجماعات) جنحت عن طريق الإسلام السوى»، ومع الذين «يذهبون إلى أنها (الجماعات) خلعت عنها ربقة الإسلام» ومع الذين يتحججون بأن الإسلام «يحض أتباعه المؤمنين به على الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة»، علّق خليل على هذا الرأى وهذا المذهب وهذه الحجة بقوله «هنا مكمن الخطأ الذى ينزلق إليه البعض سواء عن حسن نية، أو عن تردد وإحجام، أو انعدام الرغبة فى إعلان الحقيقة لدى البعض الآخر».

وعلى عكس هؤلاء لم يتردد خليل عبد الكريم أو يحجم، بل اندفع بقوة «الرغبة فى إعلان الحقيقة» ليقول عن سبب «الخطأ» و «الخلط» إن «الفريق الأول (الجماعات الإسلامية) يتحدث عن الدولة الإسلامية، وأنها يجب أن تتأسس على دوى المدافع وجماجم الشهداء، أما الفريق الآخر (رؤساء شئون التقديس) فمجال طروحاته الدعوة إلى سبيل الله، وهذه بداهة تتم بالحسنى والكلمة الطيبة (...) ومع كل فريق نصوص مقدسة قاطعة صريحة لا لبس فيها (...) بالإضافة إلى وقائع تاريخية موثقة من سيرة محمد ﷺ وأصحابه (رضى الله عنهم) (...) ولا سبيل إلى الطعن فى حجج كل فريق إلا بإنكار النصوص المقدسة والوقائع الثابتة وهذا مستحيل، أو بتفسير النصوص تفسيراً ظاهر الفساد عن طريق لىّ أعناقها وتحميلها ما لا تطيق، وهذا أمر مكشوف لكل ذى بصر وبصيرة».

ويقول خليل: «هذه إشكالية محيرة»، ويتساءل: «كيف يمكن التوفيق إذن بين أسانيد كل فريق، وهى فى نفس المستوى من حيث قطعية الورود والدلالة؟»، ويجيب: «الحل الذى يتناساه البعض عن جهل أو تجاهل أو تخاذل هو: أن

النصوص المقدسة ووقائع السيرة التى يتمسك بها كل فريق وردت (بالنسبة للنصوص) أو حدثت (بالنسبة للوقائع) فى مجالين متغايرين، وفى وضعيتين مختلفتين، فالدعوة بالحسنى جاءت فى نطاق التبشير بالدين وحدثت فى زمن الاستضعاف. أما آية السيف والغزوات والسرايا والبعوث فقد لازمت تأسيس الدولة وحمايتها من الأعداء المتربصين بها سواء من العرب (الكفار والمشركين)، أو من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) وكلها تشكل عهد التمكين والاستقواء».

وبعد حديث طويل عن «فترة الاستضعاف» (المكية)، وعن «حقبة التمكين والاستقواء» (المدنية) قال خليل: «كما تغيرت الأفعال (من الاستضعاف إلى الاستقواء) تغيرت النصوص المقدسة وتبدلت لهجتها، فبعد أن كانت تنص على [لكم دينكم ولى دين] أصبحت ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾ و ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾. وبعد الحض على الصبر على الأذى والتعذيب (. . .) وتحمل ذلك كله فى سبيل الله. تحولت النصوص سواء بالنسبة إلى العرب الذين لم يتبعوا محمداً ﷺ على دينه أو بالنسبة إلى أهل الكتاب من اليهود والنصارى (تحولت) إلى أفق آخر مباين تمامًا للأفق الأول (فى العهد المكى) .

فـ «بالنسبة للعرب: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ - أى وجدتموهم- (. . .) [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد]، وهى الآية المعروفة بآية السيف والتى يرى كثير من ثقاة مفسرى القرآن أنها جبَّتْ (نَسَخَتْ) آيات المسالمة والصفح والعفو (. . .)، أما بالنسبة للفئة الأخرى: اليهود والنصارى ﴿وَلا تُؤْمِنُوا إِلاَّ لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ و ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾. ولكن أبلغها فى الدلالة على ما نذهب إليه فى هذه الخصوصية الآية المعروفة بآية الجزية ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ

الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾»

ويمضى خليل فيقول: إذن خطاب النصوص المقدسة تغير تمامًا، فهو فى حالة الاستضعاف شىء وفى حالة التمكن والاستقواء شىء آخر. وبالمثل فإن الأفعال - وهى أبلغ إبانة وأشد إيضاحًا - اختلفت كذلك من فترة إلى أخرى. وبلاغة الأعمال ودلالتها أقوى بما لا يقاس. لأن النصوص من المحتمل أن يُعمد إلى تفسيرها بما يخفف من أحكامها بوضع شروط أو ضوابط لم تصرح هى بها. أو حتى لا تسمح بها أو تتسع لها. ولكنها (الشروط والضوابط) من إبداع المفسرين فحسب. أما الأفعال مثل الغزوات والسرايا والبعوث وفرق التصفية الجسدية - كلها ثابتة فى دواودين السيرة المعتمدة وموسعات التفسير التى خلفها أكابر المفسرين. وكتب أسباب النزول - فمن المحال تحريفها أو إنكار رواياتها».

ويختتم الشيخ خليل دراسته بقوله «لقد تردد كثيرًا على أقلام العديد من الباحثين من كافة الاتجاهات وفى مختلف البلاد العربية [أن العدوانية التى تظهرها بعض الفئات الدينية المتطرفة ليست الانعكاس للروح الدينية التى تحتويها، ولكنها - العدوانية - التعبير عن الشعور بانسداد الآفاق وبالتهديد وبالتهميش والانعزال والتضييق الذى تعيشه فئات عديدة من المجتمع وغياب الإمكانيات والوسائل المتطورة لتجاوزه]، وأيا كانت درجة الصواب فى هذا الرأى، فإن الذى لا مرية فيه أن خيار القوة المسلحة الذى تنتهجه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة له تاريخيته وسنده من النصوص المقدسة، وهذا فى مذهبنا ما يجب التسليم به» (١٥).

وما أكده فى نهاية دراسته السابقة وقال بوجوب «التسليم به» ذهب الشيخ خليل

---

(١٥) «قضايا فكرية» - الكتاب الثالث والرابع عشر - أكتوبر ١٩٩٣م - من ص ٤٤٥ حتى ص ٤٤٩.

فى دراسة تالية بعنوان «إرهاب الجماعات الأصولية المتطرفة فى ميزان الإسلام» نشرها عام ١٩٩٥م، ذهب إلى «مذهب» يناقض تمامًا «مذهبه» السابق، فقال: إن «الفظائع الإرهابية التى ارتكبتها (جماعات العنف) خاصة فى العقدين الأخيرين(. . .) أحيت فرية قديمة طالما رددها المتعصبون من (الفرنجة) وهى أن الإسلام انتشر بحد السيف. وقد قام مستشرقون مشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد معًا بتفنيد تلك الفرية. وقدموا الأدلة الدامغة على زيفها»، و «الذى حدث أنه عندما طفق أمراء وأعضاء جماعات العنف والإرهاب فى اقتراف أفعالهم البشعة كان رد بعض أو كثير من الفرنجة فى الغرب هو: وما وجه العجب فى ذلك، فهؤلاء هم أحفاد من نشروا دينهم بالسيوف والرماح». ويضيف خليل «هذا أحد الطعون الزائفة التى أعطى أمراء وأعضاء وفتية جماعات العنف والإرهاب الفرصة سانحة لخصوم الإسلام ليلصقوه به».

وبثقة يمضى خليل فيقول «إن الادعاء بأن ما تمارسه (الجماعات الأصولية) ثورة دينية غير دقيق علميًا، وفى رأينا أنها حركة احتجاج سياسية اجتماعية ترفع شعارات إسلامية»، وبنفس الثقة يدلل على صواب «مذهبه» بقوله: «هناك أسباب غزيرة خارجية، وداخلية، دولية ومحلية لتحرك (الجماعات) تناولناها فى بحوث سابقة (. . .)، إنما هناك علة جوهرية يتعذر أو يستحيل التغاضى عنها، وهى: الإحصائيات التى تضمنتها الدراسات الاجتماعية التى تمكن أصحابها - بطريقة أو بأخرى - من إجرائها على شباب أو أعضاء (الجماعات) أثبتت أنهم من الطبقة الدنيا، أو حتى المتوسطة، وهذه وتلك تمثلان الأغلبية المسحوقة المحرومة من أبسط حقوقها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل والإنسانية، والتى تعانى القهر السياسى والحرمان الاقتصادى والتخلف الاجتماعى والتلوث البيئى(. . .)، بعض شباب هذه الجماعات - نظرًا لمجانية التعليم - أتيح له أن ينال تعليمًا متوسطًا أو

جامعيًا فأدرك الفروق الشاسعة بينه وبين الطبقة المترفة المحدودة العدد والتى تستأثر بكل شىء».

وخلص خليل من كل هذا إلى تأكيد أن «حركة (الجماعات) هى فى أساسها حركة احتجاج اجتماعية سياسية اقتصادية، ولكنها وسمت نفسها بسمة دينية (إسلامية) لأسباب، منها: أن الثقافة الدينية هى الأقرب منالاً من أيديهم والأكثر توافقًا مع تربيتهم ونشأتهم (...)، كما أن فى ثنايا الثقافة الدينية التى تحاصرهم من كل جانب (...) توجد مأثورات (دينية) تحض على العدل الاجتماعى والمساواة بين الناس، (...) والتنفير من الترف ومن الانغماس فى اللذات. وضرورة التكافل والتضامن لأن المسلمين جسد واحد.. إلخ، ولكن هناك فاصلاً واضحًا بين هذه (المأثورات) وبين الأعمال الإرهابية. لأنها (المأثورات) لم تحض على تحقيقها على أرض الواقع بالقوة . بل بالحسنى واللين والكلم الطيب. وهذا ملحظ مهم نرجو أن يتنبه إليه القارئ».

وبعد أن نبهنّا الشيخ خليل إلى هذا «الملحظ المهم» تساءل «هل الإسلام الصحيح هو مرتكز وسند الجماعات (الأصولية) فى أفعالها التى ترتكبها، وأفكارها التى تتبناها؟ أو حتى، (هل) يؤيدها الإسلام فيها؟». وأجاب بقوله «سوف نحتكم إلى النصوص المقدسة لتغدو هى الفيصل بيننا وبينهم . وبمعنى أوضح إننا سنعرض آراءهم وممارساتهم على النصوص المقدسة لنعرف ما إذا كانت تتوافق أو تتنافر معها».

وبدأ بـ «الإرهاب الموجه ضد الحكام». واستند فى نفى «شرعية» هذا «الإرهاب» إلى الآية ٥٩ من سورة النساء **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾** . وحتى لا يقول فى القرآن برأيه، نسب الشيخ خليل إلى

الإمام فخر الـدين الرازى «أن الأمة مجتمعـة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم، فحينئذ لا يكون هذا قسـمًا منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله ورسوله، بل يكون داخلاً فيه».

وقبل أن نمضى مع الشيخ خليل أنبه القارئ إلى حقيقة يتعذر أو يستحيل التغاضى عنها وهى: أن الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء قطع بأن «أولى الأمر» ليسوا «الأمراء والسـلاطين»، وانما هم تحديدًا «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعـقد»، وأن الإمـام الرازى فى معـارضتـه لمخالفـيه قـال: «إن الأمة مجتـمعه على أن الأمراء والسلاطين إنمـا يجب طاعتهم **فيما عُلِمَ بالدليل أنه حق وصواب. وذلك الدليل ليـس إلا الكتاب والسنة**، فحـينئذ لا يـكون هذا قسـمًا منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنـة، وعن طاعة الله وطاعة رسوله، بل يكون داخلاً فيـه» ويقول الرازى: «إن حمل الآية على طاعـة الأمراء يقتضى إدخـال الشرط فى الآية، لأن طاعـة الأمراء إنما تجـب إذا كانوا مع الحق. فـإذا حـملناه على (أهل) الإجماع (أهل الحل والعقد) لا يدخل الشرط فى الآية. فكان هذا أولى (. . .) إن طاعة الله وطاعة رسوله واجبـة قطعًا. وعندنا (عند الرازى) أن طاعة أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) واجبة قطعًا وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعًا، بل الأكثـر أنها تـكون محـرمة لأنهم لا يأمـرون إلا بالظلم، وفى الأقل تكون واجـبة بحسب الظن الضعيف، فكان حمل الآية على (أهل) الإجماع أولى» (١٦).

بعد هذا التنبيه على تقويل الشيخ خليل للإمام الرازى ما لم يقله بل وما يتعارض مع ما قاله، نعود إلى الشيخ خليل الذى يقـول «والإمام الرازى كما رأينا يقرن طاعة

---

(١٦) الإمام فخر الدين الرازى - «التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)» - دار الفكر - الطبعة الأولى ١٩٨١م المجلد الخامس - الجزء العاشر - ص ١٥٠.

أولى الأمر - أى الحكام - بطاعة الله ورسوله وسنده فى ذلك القرآن والسنة ذاتهما، فإذا جاءت الجماعات الأصولية وقررت الخروج على الحكام وحمل السلاح فى وجوههم فإن هذا القرار يغدو فاقداً للسند الدينى الذى يؤازره».

وانتقل الشيخ خليل إلى «الإرهاب ضد المواطنين المسلمين» وقال: «لقد استفظع القرآن جريمة قتل المسلم (المؤمن) وغلّظ عقوبتها وجعلها فى درجة مساوية لجريمة الكفر بالله تعالى، ﴿مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ ولم يحرم القرآن قتل المسلم فحسب بل قتل أى نفس مؤمنة أو كافرة [من قتل نفسًا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا] هكذا على الإطلاق . ومعلوم أن المطلق يجرى على إطلاقه ما لم يرد ما يقيده، ولا يوجد قيد فى هذه الآية ولا فى غيرها إلا أن يكون قصاصًا أو بسبب يوجب القتل، وذلك بنص صريح محدد».

وفى حديثه عن «الإرهاب ضد المسيحيين (الأقباط) والسائحين قال الشيخ خليل إن المسيحية كانت لدى العرب - عرب الجزيرة عامة وأهل الحجاز خاصة - مألوفة وقت أن أعلن محمد ﷺ - دعوته، ولم يحدث بينه وبين النصارى ما حدث بينه وبين اليهود من مناوأة (وللتحذير من سوء الفهم أضاف خليل)، وآمل ألا يفهم من قولى هذا أن الإسلام يجيز قتل اليهود هكذا دون مبرر شرعى، فقد سبق أن أوردنا الآيات التى تحرم قتل النفس بعموم (. . .) وأكبر مذهب لدى أهل السنة والجماعة. وهو المذهب الحنفى والذى يلقب شيخه ومؤسسه بـ (الإمام الأعظم) - وهو لقب لم يحظ به واحد من شيوخ المذاهب الثلاثة الأخرى - هذا المذهب ينص على وجوب قتل المسلم الذى يقتل عامداً واحداً من أهل الكتاب. . إذن من أجل عدم اصطدام النصارى (المسيحيين) بـ محمد ﷺ كانت مشاعر الإسلام تجاههم ودية».

وبعد حديث عن المكانة السامية لعيسى وأمه فى القرآن، قال خليل «القرآن إذن يقدس المسيح وأمه مريم، وهو من ذوى العزم من الرسل، ويقول عن كتابه (الإنجيل) إنه نور وهدى وموعظة للمتقين، ويُعلى من قدر تلاميذه ويصفهم بصفات حميدة، ويقرر أن أتباعه (النصارى) أقرب الناس مودة للمسلمين، ويتساءل خليل: «فهل يجوز - والحال كذلك - لمسلم أن يعادى مسيحيًّا؟ فما بالك بقتله!!!» وللإجابة يذكر خليل من السنة العملية قصة وفد نجران «فلما وصلوا (المدينة) أحسن الرسول استقبالهم وأكرم وفادتهم، وكان يشرف بنفسه على من يقومون بخدمتهم، ولما حان وقت صلاتهم سمح لهم بأدائها فى مسجده، ولم يجد فى ذلك أدنى غضاضة، ثم استمع إلى اعتراضاتهم على نبوته ورسالته والكتاب الذى أنزل إليه، وجادلهم بالتى هى أحسن. ولما يئس من إقناعهم طلب أن يباهلهم (*) ولكنهم رفضوا (. . .) ومع ذلك ظل يكرم وفادتهم . . . إلخ (. . .)، وفى السنة القولية لا تقلّ الأحاديث الصادرة عن محمد حرصًا على التشديد على المسلمين أتباع ملته على ضرورة معاملة النصارى (المسيحيين) أطيب معاملة حتى فى حوارهم معهم».

وبعد أن أثبت أكثر من حديث نبوى قال خليل: «كل هذا يقطع بأن السُّنَّتين الفعلية والقولية جاءتا تؤكدان ما ورد فى القرآن الكريم من حسن المجادلة وحسن المعاملة لأهل الديانتين، ومن نهي عن مجرد الأذى وانتقاص الحق، ولو كان يسيرًا، واستفظاع قتلهم، وعقاب من يفعل ذلك هو الحرمان من الجنة».

ويختتم الشيخ خليل دراسته بقوله «لعلنا فى نهاية الشوط نكون قد وفقنا فى إثبات أن الإسلام - وبموجب نصوصه الأصلية - لا يمت إلى الإرهاب بكل أنواعه بأى

(*) فى القاموس المحيط: باهل بعضهم بعضًا أى تلاعنوا - وصورتها فى هذه القضية أن يتوجه ممثلو أو رؤساء وفد نجران ومحمد ومعه خاصة أهل بيته إلى خلاء من الأرض ويدعو كل فريق أن ينزل الله لعنته من السماء على من هو كاذب فيما يدعيه (نقلاً عن الشيخ خليل عبد الكريم).

صلة. وأن الذين يقترفون الأعمال الإرهابية باسمه يفترون عليه ويسيئون إليه»، وأن أعمالهم «مخالفة للنصوص المقدسة ومناقضة لأحكامها»[١٧].

لكن الشيخ خليل، وبعد أن هاجم جماعات العنف وهجم عليها يتهمها بـ «إحياء فرية قديمة طالما رددها المتعصبون من الفرنجة، وهى: أن الإسلام انتشر بحد السيف»، وبعد أن أشار إلى «قيام مستشرقين مشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد بتفنيد تلك الفرية وقدموا الأدلة الدامغة على زيفها» عاد الشيخ - وبشقته المعهودة - ليتخلى فى عام ١٩٩٨م عن مذهب «المشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد» من المستشرقين وليتبنى نفس «الفرية».

ففى «المقدمة التحليلة» التى نشرت مع الطبعة الرابعة لكتاب «الفن القصصى فى القرآن الكريم» وتحديداً فى تعليقه على قول د. محمد أحمد خلف الله «حين تقوى الدعوة ويكثر الأعوان والأنصار، وحين يحس النبى فى نفسه القدرة على الفتك والاضطهاد يستجيب لهذا الناموس ويبدأ، فيحاول القضاء على المتخلفين من الجماعة ويجبرهم بالقوة على اتباع تعاليمه والإيمان بما يدعو إليه من آراء ومعتقدات وهذا هو الذى نلحظه من موقف النبى العربى من المشركين وأضرابهم من المنافقين ومن لفّ لفهم». كتب خليل «هنا نعيد القول فى جرأة خلف الله فيما يسطره فى أطروحته غير عابئ بما قد تسببه كتاباته من غضب التقليديين، فهو هنا يؤكد أن النبى العربى قد أجبر المشركين من العرب بالقوة على الدخول فى الدين (الإسلام) الذى كان ينشره ورغم وجود نصوص صريحة من القرآن والسنة (أقوال وأفعال وتقريرات محمد) تؤكد ذلك فإن التقليديين يحاولون قدر المستطاع التضبيب على هذه المسألة

---

(١٧) خليل عبد الكريم - «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - من ص ٦١ حتى ص ٨٣.

وإلقائـها فى مربـع الظلام، مع أن وقائع السـيرة المحـمدية تثـبت انتشـار الإسلام بالسيف (. . .) فعندما يجىء المؤلف (د. خلف الله) ويؤكد هذه الحقيقة التى يشيح بوجهه عنها المحـدثون من البحاث والكتاب الإسلاميين فـإنه يستحق منا أن نسجل هذا الموقف بالامتنان (. . . .) وأيا كـان الأمر، فإن نشر الإسـلام بالسيف حقـيقة نصوصـية وتاريخـية ثابتة، وإن خلف الله عـندما أكدها إنما أكـد حقيـقة علمـية، وليـغضب المناوئون مـا شاء لهم الغـضب وليـسخط المخـالفون مـا استطاعـوا من السـخط، فإن الحـقائق الـثابتـة لا يُزيلهـا الغضب ولا يرفـعهـا من أمـاكن ثبوتهـا السخط»[١٨].

أعتـرف بأننى أرهقت القارئ، وأعتـرف بأننى تعمدت الـتوسع فى النقل **أولاً**: حتـى لا أتيح لِمُسَوِّقى الشـيخ خليل فرصـة اتهامى بأننى بتـرت أقوال الشـيخ من سياقاتها «التنويرية» وأدخلتها فى سياقات مغايرة لتقول بغير ما أراده وقصده شيخهم . **ثانيًا**: حتى أتيح للقارئ فـرصة التعرف على آراء الشيخ خليل كمـا قالها الشيخ نفسه فى كتاباته المنشورة . **ثالثًا**: لأعترف لمسَوِّقى الشيخ وللقارئ بأننى فشلت فى الإمساك بالشيخ مـتلبسًا بموقف واحد فى القضايا التى بحثـها فى دراساته التى نقلنا عنهـا. فـهو مـع وضد أن «تكون هذه الجـمـاعـات جنحت عن طريق الإسـلام السوى»، ومع وضد رد «عـدوانية» هذه الجماعـات إلى «القهر السيـاسى والحرمان الاقـتصـادى والتخلف الاجـتـماعى»، و «غـياب الإمكـانيات والوسـائل المتطورة لتجاوزها»، ومع وضد رد هذه «العدوانية» إلى «النصوص المقدسة» (القرآن) وأفعال النبى (السنة)، ومع وضـد أن يكون الإسلام «انتـشر بحد السـيف» . . . إلخ، بل

---

(١٨) مقدمة خليل عبد الكريم لكتاب د. محمد أحمد خلف الله - «الفن القصصى فى القرآن الكريم» - دار سينا ودار الانتشار العربى - الطبعة الرابعة ١٩٩٩م - ص ١٢٣/ ٣٩١.

الشيخ فى توثيقه لبعض مواقفه لا يكتفى بالانتقاء لكنه لا يتورع عن تحريف نصوص وثائقه لتقـول بضد ما كان يقف معـه الشيخ فى دراسة أخرى كانت أيضًـا موثقة، **رابعًا:** حتى أتيح لمسوقى الشـيخ وللقارئ فرصة التفكير فى إمكانيـة أو عدم إمكانية رد هذا التناقض إلى «تقـدم عُمُر» الشيخ خلـيل، أم إلى التعمد بـقصد اسـتخدام التناقض فى المناورة، وللتفكير فى إمكانيـة أو عدم إمكانية تحديد «المربع» الذى يقف فيه الشـيخ، هل هو «مربع النور» (الباحث عن الحـقيقة بنقديتـه) أم «مربع الظلام» (الكاره للسؤال والمدافع - بالحق أو بالباطل - عن أفراد وفكر قـبيلته)؟ وهل الشيخ بتناقضه يدخل أم يخرج عن المربعين إلى مربع ثالث رمادى؟

أنا لا أسـتطيع القطع بإجابـة، والذى أستطيـعه - الآن - هو أن أطالب القـارئ ببعض الصـبر وبكل الوعى وهو يتنقل معى إلى كـتابات أخرى للشيخ خلـيل عبد الكريم.

خليل مع القمنى ضد الحقيقة:

فى مقاله الهام «التعدد لا التعدى» (الأهرام فى ٢٣ مارس ١٩٨٩م) أراد الأستاذ فهـمى هويدى «استـثمـار» ما وصفـه بـ «الإجمـاع على رفض الرواية الشيطـانية» لسلمان رشدى «فى حوار آخر أهم وأجدى حول نهج - المدرسة الرشدية - (نسبة إلى سلمـان رشدى) وهى المـدرسة التى تعـمـد إلى النيل من العـقائد والشـرائع السماوية ومقـدسات الناس بحجة حرية البحث أو الاجـتهاد»، والذى دفع هويدى إلى الدعـوة إلى هذا الحوار أنه - كـما قـال - لاحظ أن «المنطق الذى التقى علـيه الإجماع فى رفض الرواية الشيطانيـة يقوم على فكرة أن حرية الرأى ينبغى أن تكفل للجميع حقًا شـريطة ألا تنتهك العقائد والمقدسات أو تجرحـها»، وأنه - كما قال - عندما قـرأ رواية سلمان رشـدى «كان أول مـا خطر على باله هو أن لدينا كـتابات

عربية من ذات القبيل تختلف عنها (عن الرواية) فى الدرجة وليس فى النوع. أعنى أنها تهتك المقـدسات وتجرحها أيضًا - ولكنهـا لا تستخدم ألفاظه البذيئـة والوقحة، تهدم فى هدوء وبغير ألم وتتحدى ركائز عـقيدة الأمة بمنتهى الأدب، وقتذاك قلت (القول لـهويدى) إن هذه الكتـابات أسوأ وأخطر (. . .) وقلت أيضـًا: إنه أولى بنا وأجـدر أن نوقف هذا العدوان الذى يأتينا مـن الداخل فى شكل غارات منتظمـة وبأساليب ملتوية قبل أن نصدّ رياح السموم التى تهب علينا من الخارج».

ويمضى هويدى فيقول: «لسنا هنا فى صدد توجيه الاتهام، أو المحاكمة، فليس هذا ما نستـهدفه، فضلاً عن أننا لا نملكه. لأن هدفـنا فى نهاية الأمر - ونكرر - هو أن نتفق على ضوابط للتعامل مع العقائد والمقدسات المستقرة فى ضمائر جميع المؤمنين، وأن نتوصل إلى صـيغة وأسلوب تتـحقق بهمـا كفالة احتـرام حرية الرأى واحترام تلك العقـائد والمقدسات»، و «لكى نثبت الحالة - حتى يستـيقن الجميع من أننا نتحدث عن حقيقة قائمة، ولا نطلق ادعاء بغير دليل - فإننا نستشهد بنصين من نوع الكتابات الشيطانية العربية التى نريد أن نلفت النظر إليها.

النص الأول منشور فـى مصر لبـاحث يحمل درجة الدكـتوراه فى الفلسـفة، أستأذن فى أن أشيـر إليه بالحرفين الأولين فى اسمه (س. ق) ، وهـو تلميذ لأحد كبار أساتذة الفلسفة المقيمين خارج مصر. ممن كرسوا جهدهم فى السنوات الأخيرة لنقد الفكر الإسـلامى والحركة الإسلامـية. وعنوان النص أو البحث الذى نقـصده هو: دور الحزب الهاشمى والعقيدة الحنيفية فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية (يقع فى عشرين صفحة ونشرته مجلة كانت تباع فى القاهرة)، والنص الثانى لباحث جزائرى يقوم بالتدريس فى جامعة السوربون بفرنسا هو الدكتور محمد أركون وهو كتاب صدر فى بيروت منذ عامين بعنوان: «تاريخية الفكر العربى الإسلامى».

وبعد عرضه لخلاصة البحثين الذين أوردهما كنموذجين «فقط لكى يثبت أن ثمة كتابات شيطانية أخطر من رواية سلمان رشدى» وبعد تحديد مقصوده بـ «المقدسات حتى لا نضفى القداسة على ما لا قدسية له، وحتى لا تتخذ الدعوة ذريعة إلى مصادرة الحوار فيما هو اجتهادى يثريه تعدد الآراء حوله، واختلافها أحيانا» وبعد تأكيده «أن القاعدة الأساسية المستقرة فى الموقف من العقائد والمقدسات تقوم على المبدأ القرآنى القائل بأنه ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، وحساب الجميع أمام الله يوم الحساب». وبعد تفريقه بين «طبيعة الموقف الشخصى من المقدسات وبين ترجمة هذا الموقف إلى عدوان على مقدسات الآخرين»، وبعد توقفه عند كلمة الاجتهاد، وتأكيد «أن للاجتهاد قواعده وأهله، وله مجالاته وساحته، وله أدبه الذى ينبغى أن يتحلى به الباحثون والمتحاورون» ، ختم هويدى مقاله بقوله «إننا نحرص على التعدد وندعو إليه، شريطة ألا يتخذ ذريعة لممارسة التعدى، ولن نستطيع أن نتجنب محظور التعدى ما لم يستقر ذلك الاتفاق المنشود على احترام العقائد والمقدسات واحترام أصول العلم وضوابطه».

هذا ما قاله فهمى هويدى فى مقاله الذى - كما نرى - يثير قضية شائكة كانت تحتاج فعلاً إلى حوار جاد وعلمى ومسئول، وكانت تحتاج من الشيخ خليل الذى - كما قال - «منذ نيف وثلاثين عامًا تشتكى (زوجتى) لـ (طوب الأرض) انصرافى للقراءة والاطلاع والبحث وتؤكد أن لو كان لها ثلاث (ضرائر) لكان أهون عليها»[١٩] أن يدلى فى هذه القضية بدلوه الذى - كما يفترض - لا بد وأن يكون قد امتلأ من بحر الـ «نيف وثلاثين عامًا» بالخبرة والعلم والحكمة.

لكن الشيخ خليل - وعلى عكس المنتظر منه - تجاهل كل ما قاله هويدى (ربما لأن الشيخ وجد أنه لا يستحق عناء الرد)، وكتب مقالاً طويلاً فى حلقتين، ليس

(١٩) خليل عبد الكريم - «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م الإهداء .

فـقط ليكشف لنا - كـقـراء له - أن الـ (س - ق) صـاحب دراسـة «دور الحـزب الهاشمى والعقـيدة الحنيفية فى التمـهيد لقيام دولة العرب الإسلامـية» هو د. سيد القمنى، أو ليكشف لنا فـقط أن المجلة (التى تعمد هويدى حـجب اسمها واكـتفى بالقول «إنها تباع فى القاهرة» هى مجلة «مصرية» وأن دراسة د. القمنى منشورة فى العدد التاسع (نسى الشيخ خليل فى كشفه لما ستره هويدى، أن يقول أن هذا العدد صدر فى أكتوبر ١٩٨٦م) وإنما - وبجانب هذا - ليقول لنا عن د. القمنى «إنه أحد الباحثـين الجادين المترهبين للعلم والمتفـرغين له، والذين لم ينالوا ما يستـحقونه من شهرة»، وإن دراسـته هذه «أكدت على أن مؤلفهـا يمتلك باقتدار نظرة موضـوعية منهجيـة علمية فى معالجـته لوقائع التاريخ ودراسـته لها وتحليلها التحـليل الصحيح وردها إلى الأسباب المبـاشرة والتى تتفق مع المنطق والتفكيـر السليم دون حاجة إلى اللجوء إلى الماورائـيات والفوق منطقـيات والأحاجى والألغـاز (مثل الأشـعار التى تنسب إلى الجن وسـجع الكهان وأساطيـر العرافـين)، وهذا المنهج العلمى المحض الموثق توثيقًا شديدًا والاقتحام الجـرىء الفذ لإنارة منطقة حَرَصَ من سبقوه على أن تظل معـتمة هما اللذان أثارا عليـه أحد رموز السلفوية الحـديثة، الصحفى فـهمى هويدى، فنشر فى جريدة الأهرام يوم ٢٣ / ٣ / ١٩٨٩م مـقالة بعنوان [التعدد لا التعدى] هاجم فيهـا دراسة [الحزب الهاشمى] هجومًا عنيفًا وشـبه د. سيد القمنى بسلمان رشدى مؤلف رواية [أشعار شيطانيـة] المشهورة إعلاميًا بـ [آيات شيطانية] . وفى هذا المقـال (القـول لخليل) لا أفند هجـوم الصحـفى هويدى على الدراسـة فمـبدعهـا أقدر وأولى منى بذلك، ولكننى أعـرض أهم النقاط التى وردت فيـها، حتى يلم بها القارئ ويدرك سر ثورة السلفوية الحديثة عليها».

فى عرضه قـال الشيخ خليل: «ذهب د. سيد القـمنى فى دراسته هذه إلى أن الحزب الهاشمى من قبيلة قريش، والعقيدة الحنيـفية التى اعتنقها الحنفاء أو المتحنفون

قاما بدور بارز فى التمـهيد لنشوء دولة العرب الإسلامـية فى يثرب (. . .)، وكان من الطبيعى أن يتناول الـباحث البدايات الأولى لإقامة الدولة العـربية على يد قصى بن كلاب جد الهـاشميين والمؤسس الرئيسى والواضع للبنات الأولى لدولة القـومية العربية (. . .)، وقد أطلق د. القمنى على قصى (دكتاتور مكة)، وهو وصف نرى أنه لا ينطبق تمامًا خاصة وأن طبيعة الحياة القبلية فى الجزيرة كانت لا تطيق الدكتاتورية (. . .) ولو أن قصيًا كان يتمتع بالشمائل التى امتاز بها مؤسسو الدول عادة من قوة الشكيمة ومضاء العزيمة بالإضافة إلـى سعة الأفق ونفاذ البصيرة ». «وعدد القمنى ما قام به قصى فـى سبيل تأسيس الدولة العربية من خطوات مـثل بناء الكعبة [لعل د. القمنى يقـصد تجديد بنائهـا لأنه من المعلوم أن الذى بناها إبراهيم وإسمـاعيل] ومـراسلة ملوك أطراف الجـزيرة وإنشـاء دار الندوة. ونحـن (خليل) لا نوافق د. القمنى على قـوله: [فحلت الندوة والملأ محل البـداوة والمشيخة]، والصـحيح فى رأينا أن الندوة غدت الصورة المعدلة أو المحسنة لـ (مجلس شورى القبيلة) لكى تتفق مع مجتـمع مكة (. . .) ثم شرح د. القمنى الصراع الذى انفجر بعـد وفاة قصى بين أبنائه والذى تمخض عن الخصومـة التاريخية المعروفـة بين بنى هاشم وبنى أمية. وقـد لاحظنا أن الدراسـة مرت مـرورًا عـابرًا على هاشم الجـد الذى ينسب إليـه (الحزب الهاشمى) (. . .) ولعلنا نأمل - ود. القمنى قد آلى على نفسه تطوير هذه الدراسة إلى كتاب - أن يولى (هاشمًا) ما يسـتحقه من عناية ويبرز دوره الخطير فى تعلية بنيان الدولة العربية القومية التى وضع أساسها جده قصى».

ويمضى خليل فيقـول «اتجه الباحث د. القمنى إلى تبيين الدور الذى لعـبه عبد المطلب جد النبى مـحمد الذى أخذ على عاتقـه إبراز الملامح الرئيسية والقـسمات الهامة للدولة العربية (. . .) سار عبد المطلب على درب جديه قصى وهاشم وتمثل

سيرتيـهما (. . .)، ولكنه - وقد رزق بصيـرة نافذة - أدرك الداء الذى يحول دون قيـام دولة مركـزية فى شبـه جزيرة العـرب وهو التشـرذم والتفرق، بل والتـناحر والتقاتل، ثم توصل إلى الدواء، وسرعان ما وضع الأيديولوجية المتكاملة التى أدت فى المدى الطويل إلى تحقـيق الحلم (. . .) فأعلن عبـد المطلب أن [الدين عند الله الحنيفية] . ويرى الباحث د. القمنى أنه المؤسس الأول للحنيفية وسماه (أستاذ الحنيفية الأول) ونحن (خليل) نختلف مع الصديق د. القمنى فى هذه المعلومة، ونزعم أن الحنيفية وجدت قبل عبد المطلب بزمن ليس بالقصير (. . .) وأيًا كان الأمر فالذى لا مشاحة فيـه أن الحنيفية أخذت على يد عبد المطلب منحى (العقيـدة) واعتنقها عدد من عقلاء العرب».

يقول خليل «الحنيفـية حركة دينية كـانت ذات حضور متميـز (. . .) ففى يثرب اعتنقها أبو عامر الراهب. وفى الطائف أمية بن أبى الصلت، وفى مكة كان زعيمها عبد المطلب ومن بعده ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش وزيد بن عمرو بن نفيل ولكن أبرز رموزها ثلاثة: عبد المطلب وزيد وأمـية، وقد استن الأولان سننًا غدت فيما بعد من مـعالم الإسلام يستوى فى ذلك الشعائر الدينية والشعائـر الاجتماعية (. . .) وانتهت الحنيفية إلى توحيد الله تعالى والقول بالبعث والنشور والحساب، وأن الأبرار سوف ينعمون بالجنة بينمـا يصلى الكفار نيران السعير، أما الشخـصية الثالثة فى حركة الحنيفية فهـو أمية بن أبى الصلت، وهو من سادات ثقيف (الطائف) ومن أبرز شعرائهم، وترجع أهمية أمية إلى قصائده التى انطوت على العديد من المعانى والقصص الدينية التى أقرها الإسلام فيمـا بعد. بل إن أشعاره قد حوت الكثير من الكلمـات والتعـبيـرات التى وردت بلفظها فى القـرآن الكريم، وذكر البـاحث د. القمنى العديد منها، وأن النبى محمدًا كان يسمع الكثير من أشعاره».

وعن دور محمد يقول خليل «لما شب محمد ﷺ عن الطوق تابع خطوات جده المباشر عبد المطلب فى الصعود إلى غار حراء وآمن بالحنيفية، ولم يكد يبلغ الأربعين حتى حسم الأمر بإعلانه أنه نبى الأمة، وذهب د. القمنى أن (مما وفر له - لمحمد - الوقت الكافى والاطمئنان النفسى للانصراف عن السعى وراء الرزق إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية) زواجه من الأرملة الثرية خديجة التى كانت تكبره بخمسة عشر عامًا - وهذه العبارة هى التى أثارت ثائرة الصحفى فهمى هويدى، ولا ندرى سر هذه الثورة مع أن كتب السيرة قديمها وحديثها ذكرت تلك الواقعة، بل إنها (كتب السيرة وخاصة القديمة سردت فى هذه الخصوصية واقعة أخرى أمسك د. القمنى عن رصدها وأحسبه فعل ذلك عامدًا. . وكما استعان قصى بإخوته من قبيلة (قضاعة) لنصرته على قبيلة (خزاعة)، وكما استنصر عبد المطلب أخواله اليثاربة لرد حقوقه التى اغتصبها عمه (نوفل) بالمثل كان لأهل يثرب الفضل فى نصرة الحفيد محمد ﷺ، وقد حضر عمه العباس - رضى الله عنه - الذى كان على دين قومه - العهد الذى أبرم بين محمد وبين اليثاربة، لم يكن هذا الصنيع مستغربًا من العباس، فهذا كان دأب بنى هاشم (. .) وعلى رأسهم عمه أبو طالب الذى ظل حتى آخر لحظة من حياته يقف معه ويشد من أزره على الرغم من عدم إيمانه برسالته»، و «بعد أن استوثق الرسول ﷺ من عهد الأوس والخزرج هاجر إلى يثرب (المدينة)، وأسس هناك أول دولة عربية قومية مركزية محققًا بذلك نبوءة جده عبد المطلب» [«إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» - أى أولاده وحفدته من الهاشميين].

ويختم خليل بقوله: «هذا عرض سريع للدراسة الرائعة التى خطها قلم د. سيد القمنى والتى جاءت كما أوردنا موثقة أشد ما يكون التوثيق، الأمر الذى جعل الرد عليها أو نقدها نقدًا موضوعيًا أمرًا مستحيلاً من قِبل [الإسلامويين أو السلفويين

المحدثين] ودفعهم إلى الطريق السهل المجانى الذى يلجونه دائمًا: القذف والسباب والاتهام بالعمالة لأى جهة أجنبية، ونحن نهيب بصديقنا العالم د. سيد القمنى ألا يعبأ بذلك، فهذه ضريبة العلم دفعها العلماء فى كل مكان وزمان» (٢٠).

والجدير بالملاحظة أن الشيخ خليل عبد الكريم فى كل ما قاله لم يدافع عن حق د. القمنى فى البحث والكتابة، وإنما خصص كل ما قاله للدفاع عن د. القمنى وتخييله كواحد من «الباحثين الجادين المترهبين للعلم والمتفرغين له»، و «يمتلك - باقتدار - نظرة موضوعية منهجية علمية فى معالجته لوقائع التاريخ ودراسته لها وتحليلها التحليل الصحيح... إلخ» وأن منهجه فى دراسته «الرائعة» (الحزب الهاشمى) هو «المنهج العلمى المحض الموثق توثيقًا شديدا» والذى «جعل الرد على هذه الدراسة أو نقدها نقدًا موضوعيًا أمرًا مستحيلاً».

نعم كل هذا قد يعنى أن الشيخ خليل لا ينحاز - فقط - إلى د. القمنى كباحث وإنما - أيضًا - يتبنى نتائج دراسة د. القمنى التى «استحال» على «الإسلامويين والسلفويين نقدها»، ونعم، كل هذا حق أصيل للشيخ لا يمكننا سوى الإقرار به بل والدفاع عنه..

لكن، ولأننى - كما سبق وأشرت - راجعت علمية دراسة د. القمنى فى كتابين كشفت فيهما - وبعشرات الأدلة الموثقة - أن د. القمنى ليذهب بعقل قارئه من القول الذى افتتح به دراسته ونسبه إلى عبد المطلب [«إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» - أبنائه وحفدته] إلى القول الذى ختم به دراسته ونسبه إلى عبد الله بن الزبعرى.

(٢٠) مجلة «أدب ونقد» - العدد رقم ٤٩ - أغسطس ١٩٨٩م ص ١٢٦/ ١٢٩ - والعدد رقم ٥٢ - نوفمبر ١٩٨٩م - ص ٦٤/٦٩.

لعبت هاشم - محمد - بالملك فلا ملك جاء ولا وحى نزل

اقترف د. القمنى عشرات الجرائم العلمية (تحريف - تحوير - تقول . . إلخ) لذلك فقد استغربت من الشيخ خليل الذى أنفق من عمره «نيفًا وثلاثين سنة» فى القراءة والبحث، ولم تستوقفه جريمة واحدة - من العشرات - تجعله يتعقل قبل أن يدلى بشهادته عن د. القمنى ودراسته أمام القارئ.

بجانب هذا، ولأن الشيخ - كما أثبت فى عرضه - لم يجد فى دراسة د. القمنى ما يستحق التحفظ عليه سوى وصف «قصى بن كلاب» بـ «دكتاتور مكة» والقول بحلول «الندوة والملأ محل البداوة والمشيخة» لذلك. فأنا - ولخشية الإطالة - سأكتفى هنا بكشف حقيقة اقتحام د. القمنى الجرىء الفذ لإنارة مصدر القرآن.

ففى حديثه عن أمية بن أبى الصلت وبعد أن نقل د. القمنى هذه الأبيات :

وسيق المجرمون وهم عراة إلى ذات المقامع والنكال
فنادوا ويلنا ويلاً طويلاً وعجوا فى سلاسلها الطوال
فليسوا ميتين فيستريحوا وكلهم بحرّ النار صالى
وحل المتقون بدار صدق وعيش ناعم تحت الظلال
لهم ما يشتهون وما تمنوا من الأفراح فيها والكمال

وغيرها من الأبيات المشابهة، قال القمنى: «يقول د. جواد على: فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن، بل نجد فى شعر أمية استخدامًا لألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله والحديث النبوى قبل المبعث، فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن، لأنه لم يكن منزلاً يومئذ، وأما

بعد السنة التاسعة الهجرية فلا يمكن أن يكون قد اقتبس منه أيضًا. ،لأن أمية لم يكن حيًا. ولم يشهد بقية الوحى!؟ ولن يكون هذا الفرض مقبولاً فى هذه الحال.. ثم إن أحدًا من الرواة لم يذكر أن أمية كان ينتحل معانى القرآن وينسبها لنفسه، ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك، ولكان الرسول أول الفاضحين له» (د. جواد على - «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - جـ ٥ ص ٣٨٤/ ٣٨٥) كما يمكننا (القول للقمنى) أن نضيف إلى ذلك استبعاد فكرة أن يكون هذا الشعر موضوعًا من قبل المسلمين المتأخرين، لأن فى ذلك تكريمًا وارتفاعًا بأمية، وما كان لمسلم أن يرفع من شأن رجل كان يهجو النبى بشعره»[٢١].

هذا نص ما قاله د. القمنى نفى فيه بيقين شبهة استعانة أمية بن أبى الصلت بالقرآن فى كتابة شعره، وفى ذات الوقت، وبدون مبرر منطقى أو علمى سكت تمامًا عن بحث شبهة استعانة النبى محمد بشعر أمية فى كتابة القرآن.

هنا، ولأن د. القمنى يقول «ليس من الضرورى أن أستنتج، ولكن القارئ يمكن أن يستنتج ما أنتهي إليه، وبالتالى أعتمد كثيرًا على القارئ فى استنتاج كثير من النتائج» [٢٢] وحسب هذا القول . فأبسط العقول ذكاء تستنتج من نفى الاحتمال الأول (استعانة أمية بالقرآن) إثباتًا للاحتمال الثانى (استعانة النبى محمد بشعر أمية).

وأنا لست ضد حق د. القمنى فى أن يرى هذا الرأى، فهو لم يكن الأول ولن يكون الأخير، ولكن الفارق الجوهرى بينه وبين غيره من الباحثين الذين اتفق

---

(٢١) د. سيد القمنى «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» - مجلة «مصرية» - العدد التاسع أكتوبر ١٩٨٦م - ص ١٧/ ١٨ - ومجلة «الكرمل» (الفلسطينية) - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩م ص ٤٩ - وكتاب «الحزب الهاشمى» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م - ص ٧٣.

(٢٢) د. سيد القمنى - «الأسطورة والتراث» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٢م - ص ٢٨١.

معهم. أنهم صاغوا هذه النتيجة فى أسلوب واضح ومعبر بدقة عن مقصودهم بحيث لا يحتمل تأويلاً أو معنى آخر غير الذى قصدوه. ومن هؤلاء الباحثين كليمان هور - بور - فردرش شولتيس، وبوضوحهم أتاحوا لعلماء العرب فرصة مناقشة هذا الرأى ونقده بل ونقضه، ومن أهم العلماء العرب الذين نقدوا ونقضوا هذا الرأى الاستشراقى د. شوقى ضيف فى كتابه «تاريخ الأدب العربى» المجلد الأول «العصر الجاهلى»، ود. طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى». ود. جواد على فى موسوعته «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام»، أما د. القمنى فهو لم يجرؤ على كشف المصدر الاستشراقى لرأيه، وفى ذات الوقت لم يجرؤ على اقتحام ردود العلماء العرب بنقد أو (بتعبير الشيخ خليل) بإنارة المنطقة التى حرص هؤلاء العلماء على أن تظل مظلمة فى الموقف من علاقة الامتداد والاستمداد التى تربط القرآن بشعر أمية، وبغباء غير معهود وغير متوقع سوى من أمثال د. القمنى فى الموضوعية أراد القمنى أن يوهم القارئ بأنه فيما ذهب إليه اتفق مع وشارك د. جواد على الرأى.

ولأن د. جواد يعد واحداً من أهم العلماء الذين نقضوا هذا الرأى الاستشراقى وأفرد لمناقشته عشرات الصفحات فى موسوعته. فنحن سنكتفى بنقل «بعض» ما قاله د. جواد فعلاً لنتيح للقارئ فرصة «استنتاج» حقيقة «ما انتهى إليه» د. القمنى.

يقول د. جواد على «فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار فيها تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن الكريم، بل نجد فى شعر أمية استخداماً لألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله وفى الحديث النبوى، فكيف وقع ذلك؟ وكيف حدث التشابه؟ هل حدث ذلك على سبيل الاتفاق؟ أو أن أمية أخذ مادته من القرآن الكريم؟ أو كان العكس، أى أن القرآن الكريم هو الذى أخذ من شعر أمية فظهرت الأفكار

والألفاظ التى استعملها أمية فى آيات الله وسوره؟ فكتاب الله إذن هو صدى وترديد لآراء ذلك الشاعر المتأله (. . .) أو أن كل شىء من هذا الذى نذكره ونفترضه افتراضًا لم يقع، وأن ما وقع ونشاهده سببه أن هذا الشعر وضع على لسان أمية فى الإسلام. وأن واضعيه حاكوا فى ذلك ما جاء فى القرآن الكريم فحدث لهذا السبب هذا التشابه».

بعد طرح تساؤلاته بدأ فى هدوء فى مناقشة هذه الاحتمالات فقال عن الاحتمال الأول «وهو فرض أخذ أمية من القرآن. فهو احتمال إن قلنا بجوازه ووقوعه، وجب حصر هذا الجواز فى مدة معينة وفى فترة محدودة تبتدئ بمبعث الرسول وتنتهى فى السنة التاسعة من الهجرة، وهى سنة وفاة أمية بن أبى الصلت، أما ما قبل المبعث فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن، لأنه لم يكن منزلاً يومئذ، وأما بعد السنة التاسعة فلا يمكن أن يكون هذا الفرض مقبولاً معقولاً فى هذه الحالة، إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام ولما جاء فى القرآن قد نظم فى هذه المدة المذكورة، أى بين المبعث والسنة التاسعة من الهجرة (. . .) ولكن من فى استطاعته تثبيت تواريخ شعر أمية وتعيينه وتعيين أوقات نظمه؟ إن فى استطاعتنا تعيين بعضه من مثل الشعر الذى قاله فى مدح عبد الله بن جدعان أو معركة بدر، ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بالغالبية منه، وهى غالبية لم يتطرق الرواة إلى ذكر المناسبات التى قيلت فيها، ثم إن بعض هذا الكثير مدسوس عليه مروى لغيره، وبعضه إسلامى فيه مصطلحات لم تعرف إلا فى الإسلام، فليس من الممكن الحكم على آراء أمية الممثلة فى شعره هذا بهذه الطريقة، ثم إن أحدًا من الرواة لم يذكر أن أمية كان ينتحل معانى القرآن الكريم وينسبها إلى نفسه، ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون على ذلك، ولكان الرسول أول الفاضحين له».

وبعد نفيه لاحتمال أخذ أمية من القرآن قال: «يبقى لدينا افتراض آخر. هو أخذ القرآن الكريم من أمية، وهو افتراض ليس من الممكن تصوره، فعلى قائله إثبات أن شعر أمية فى هذا الباب هو أقدم عهدًا من القرآن، وتلك قضية لا يمكن إثباتها أبدًا، ثم إن قريشًا ومن لف لفها ممن عارضوا الرسول لو كانوا يعلمون ذلك ويعرفونه لما سكتوا عنه، ولقالوا له: إنك تأخذ من أمية، كما قالوا له: إنك تتعلم من غلام نصرانى كان مقيمًا بمكة، وإليه أشير فى القرآن الكريم بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾(. . .) ولم يشيروا إلى أمية بن أبى الصلت، ثم إن أمية نفسه لو كان يعلم ذلك. أو يظن أن محمدًا إنما أخذ منه لما سكت عنه وهو خصم له منافس عنيد أراد أن تكون النبوة له، وإذا بها عند شخص آخر ينزل الوحى عليه، ثم يتبعه الناس فيؤمنون بدعوته، أما هو (أمية) فلا يتبعه أحد، هل يعقل سكوت أمية لو كان قد وجد أى ظن - وإن كان بعيدًا - يفيد أن الرسول قد أخذ فكره منه؟ لو كان شعر أمية بذلك لنادى به حتمًا».

ويؤكد د. جواد «أما أنا فأرى أن مرد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة والافتعال، لقد كان أمية شاعرًا ما فى ذلك شك لإجماع الرواة على القول به، وقد كان ثائرًا على قومه، ناقمًا عليهم لتعبدهم للأوثان. وقد كان على شىء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية، ولكنى لا أظن أنه كان واقفًا على كل التفاصيل المذكورة فى القرآن وفى الحديث عن العرش والكرسى، وعن الله وملائكته، وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك، إن هذا الذى أذكره شىء إسلامى خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصارى ولا عند الأحناف، فوروده فى شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية هو عمل

جماعة فعلتـه فى عهد الإسلام ووضعته على لسانه كمـا وضعوا أو وضع غيرهم على ألسنة غيره من الشعراء والخطباء».

ويمضى د. جواد فيـقول: «وتتبين آية الوضع فى شعر أميـة فى عدم اتساقه، وفى اختـلاف أسلوبه وروحه، فبينما نجد شـعره والمنسـوب إليه فى المدح أو فى الرثاء أو فى الأغـراض الأخرى مما ليس لهـا صلة مبـاشرة بالدين فى ديبـاجة جاهليـة على نسق الشعر المنسوب إلى شـعراء الجاهلية نجـد القسم الدينى منه والحكمى فى أسلوب بعـيد عن هذا الأسلوب وبعيـد عن الأساليب المعـروفة عن الجاهليين، أسلوبًا يجعله قريبًا من شعر الفقهاء والصوفيين المتزمتين» (٢٣).

هذا بعض - وأكـرر.. بعض ما قاله د. جـواد على، نعم هو - كـما نرى - يؤكد صدق فهمى هويدى فيما قاله عن د. القمنى ودراسته، إلا أنه - كما نرى - يجرد ما قاله الشيخ خليل عن د. القمنى ودراسـته من الصدق، وهذا يثير تساؤلاً هو: هل عدم صـدق ما قاله الشيخ يبـرر الشك فى صدق الشيخ كـباحث؟ أم أن عدم صـدق القـول لا يعنى بالضرورة عـدم صدق القـائل؟ وإذا قلنا بالافـتراض الأخير (حـتى لا نتحامل على الشيخ الميت)، فهل هذا يعنى أن الشـيخ - فعلاً - كان صادقًـا مع نفسه فيمـا قاله عن د. القمنى، وأنه - فقط - كان يجـهل ما قاله د. جـواد على، وجـهله ورطّة فى الدفـاع - بحـسن نيـة - عن «فـضيـحـة» د. القمنـى؟ أم أن الشيخ كان يتـفق مع د. القمنـى فى الموقف من القرآن وشـعر أميـة، واتفاقـه جعله لا يشك فـى فساد التـوثيق ؟ أم أن الشيـخ كان يعلم فـساد د. القمنى ويعلم إفساده لقول د. جواد بالتحريف، ورغم علمه تطوع بكتابة مقاله

---

(٢٣) د. جواد على - «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٦م - جـ ٦ ص ٤٩٠/ ٤٩٨.

الطويل عن «موضوعـية ومنهجية وعلمـية» د. القمنى وعن «استحالة نقـد» دراسته «الرائعة»؟

هنا - وحتى لا يتـجرأ «غوغائى» أو «همـجى» أو «مدعى ثقافة» فـيتطاول على الشيخ خليل ويفـترض جهله بما قاله د. جـواد على - أقول بأن جهل الشيـخ غير حقـيقى، ليس لأنه يسىء أو لا يسىء إلى شخص الشـيخ، وإنما لأن علم الشيخ بما قاله د. جواد هو الحقيقة الموثقة والثابتـة فى كتابات الشيخ، وتحديدًا فى كتابه «قريش من القبـيلة إلى الدولة المركزية». ففى الفـصل الرابع المعنون بـ «الحنيفيـة» من الباب الثانى المعنون بـ «المقـدمات الدينية» كتب خليل عبـد الكريم «ضمت حركة الحنيـفية شخصيات تميـزت بالسمو العقلى والأخلاقى، أو بالحنكة السياسية أو الثـقافة العالية نسبيًا ولما كـان الشعراء يمثلون فى مجتمع مـا قبل البعثة المحمدية (الفئـة المثقفة) لذا كان عدد من كبار الشـعراء آنذاك من الأحناف منهم: أمية بن أبى الصلت (. . .) ولهم قصائد فى الإيمان بوحدانية الله والبعث والنشور والحساب (. . .)، ويرى د. جواد على: أن فى أكثـر ما نسب إلى أمية من آراء ومعتقـدات دينية ووصف ليوم القيـامة والجنة والنار تشابه كـبير وتطابق فى الرأى جـملة وتفصيـلاً لما ورد عنها فى القرآن الكريم، بل ونجد فى شعـر أمية استخدامًا لألفـاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله وفى الحديث النبوى» (د. جواد «المفـصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - جـ ٦ - ص ٤٩٠)» [٢٤].

هذا ما قاله ونقلـه الشيخ خليل - وهو كما نرى - دليل مادى يـنفى بقوةٍ جهلَ الشيخ ليس فـقط بما قاله د. جواد وإنما أيضًـا بفساد د. القمنى وإفـساده لرأى د.

(٢٤) خليل عبـد الكريم - «قريش من القبـيلة إلى الدولة المركزية» - دار سينا - الطبـعة الأولى ١٩٩٣م - ص ١١٥.

جواد، وللأسف نفس الدليل المادى يؤكد - وبنفس القوة - أن الشيخ بوعى وقصد اختار أن يكون مثل د. القمنى فى تعامله مع رأى د. جواد، وهذه المثلية الموثقة بهذا الدليل المادى. وما نقلناه هنا، نعم، هو دليل مادى ينفى بقوة احتمال جهل الشيخ خليل سواء بما قاله د. جواد على أو بفساد د. القمنى، إلا أن نفس ما نقلناه هنا أيضًا هو دليل مادى يؤكد وبنفس القوة أن الشيخ خليل بوعى وقصد اختار أن يكون مثل د. القمنى فى إفساده لرأى د. جواد على، وهذه المثلية الموثقة بهذا الدليل المادى تميل بعقولنا إلى رؤية المقال الطويل الذى كتبه الشيخ خليل عن د. القمنى ودراسته «الفضيحة» كمجرد «شهادة زور» تطوع الشيخ بكتابتها للدفاع عن واحد من أفراد قبيلته العلمانية.

أما بعد:

الآن، وبعد كل ما سبق - وهو قليل جدًا من كثير جدًا - أعتقد أن ما قيل فى التسويق العلمانى للشيخ خليل عبد الكريم «أنه «باحث فذ» و «عالم بحق عاش للحقيقة» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» . . .إلخ) لا يعبر بدقة ولا ينطبق تمامًا على فكر وشخص الشيخ، بل يماثل - فى عدم الدقة أو فى عدم الصدق - ما قاله الشيخ نفسه فى تسويقه لفكر وشخص د. القمنى، وهذه الحقيقة تجعلنا نترحم على شخص الشيخ خليل الذى رحل بجسده عن دنيانا، لكنها فى ذات الوقت - توجب علينا وعلى غيرنا عدم التردد فى مراجعة علمية وموضوعية كتاباته.

* * * *

(٢)
خليل عبد الكريم
و
«أنسنة» القرآن

(١)
أما قبل

منذ صدور كـتابه الأول «موقف الإسـلام من العمل والعمـال» (عام ١٩٨٧م) ومروراً بكتابه «الجـذور التاريخية للشـريعة الإسلامية» (عـام ١٩٩٠م) وكتابه «دولة يثـرب» (عـام ١٩٩٩م)... إلخ، وحـتى صـدور آخـر كـتـاب له «النص المؤسس ومجتمـعه» (عام ٢٠٠٢م). اعتاد الشيخ خليل عبـد الكريم وصف كتاباته بـ «أنها محاولة رائدة» و «محاولة غيـر مسبوقة» و بـ «المباحث الرائدة»[١]. واعتاد الحديث عن نفسه بأن «الذى لا يمارى فيه أحد أننا (خليل) نخوض معركة بالغة الشراسة فى سبيل التنوير»، و «أننا نكـتب كتابة غير تقليدية باطـحة. تقتحم ميادين كـانت مغلقة وموصدة وتتناول مواضيع شديدة الحساسية بالغـة التفجر، وما كان يعتبره غيرنا (لا مُفكَّرَ فـيه) كتبنا فـيه ودعونا القـارئ للتفكير فيـه، وما كانوا يعـدونه (مسكوتًا عنه) تكلمنا فيه وتغلغلنا فيه إلى الأعماق»[٢].

وبالفعل لم ولا - وربما (فى المدى المنظور) لن - «يمارى» فيما قاله الشيخ خليل أحد من التـيار العلمـانى الذى «انبطح» أمام كتـابات الشيخ «البـاطحة»، والذى لم

(١) خليل عبـد الكريم - «موقف الإسلام من العمل والعـمال» أمانة التثـقيف - حزب التجـمع (المصرى) - سلسلة «المكتبة السياسية» رقم ٤ سنة ١٩٨٧م - ص ٦ و «الجذور التـاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينا - الطبـعة الأولى ١٩٩٠م ص ٩ و «دولة يثـرب: بصائر فى عـام الوفود» دار سـينا (القاهـرة) ومؤسـسة الانتشـار العربى (بيروت) - الطبـعة الأولى ١٩٩٩م- ص ١٢ و «النص المؤسـس ومجـتمعه» - دار مـصر المحروسة - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٢م ص ١٨ و «نحـو فكر إسلامى جديد» (الأعمال الكاملة) - دار مصر المحروسة - الطبعة الأولى ٢٠٠٤م - المجلد الثانى ص ١٤ و ص ٣٩٧.

(٢) خليل عبد الكريم - «نحو فكر إسلامى جديد» مرجع سابق - جـ ٢ ص ٦/٧.

يكتف بتخييله على أنه «باحث فذ» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» [٣]، لكنه تمادى فى «انبطاحه» إلى حد تسفيه من جرؤ أو سيجرؤ على نقد شيخهم بتخييل الناقد (غير المنبطح) كـ «همجى» و «غوغائى» و «مدعى ثقافة» [٤].

ونحن إزاء هذا الموقف العصبى الذى يعانى أصحابه من ضيق الأفق ومن الإصرار (المرضى) على شيطنة «الآخر» الفكرى والتعامل مع نقده كخطأ مطلق لا يحتمل الصواب. وذلك ليكون شيخهم - فى المقابل - هو «العالم الزاهد»[٥]. وكتاباته صلوات فى محراب الحقيقة أو هى صواب على الأقل يكاد لا يحتمل الخطأ. وإذا وجد خطأ فى كتاباته فهو «سهو» مغفور.

إزاء هذا الموقف الجامد أعتقد أنه لا سبيل أمامنا سوى مقاومة «الانبطاح» ومحاولة «اقتحام» كتابات شيخهم لنتعرف - بعقولنا وبدون وسيط - على ما قيل فيها. . لقول شيخهم «إننا فى كل ما نكتب نعتمد على فطانة القارئ ولوذعيته وعمق فهمه ولقفانه (سرعة إدراكه) ولقانته (عقله وذكائه) فى فقه (ما بين السطور) والتعرف إلى (المسكوت عنه) الذى لم يأن الأوان للبوح به، ونحن (خليل) نعد (ما بين السطور) و (المسكوت عنه) جزءاً مكملاً لجميع ما نحرره سواء أكان كتبًا (بحوثًا ودراسات) أو حتى مقالات تنشر فى الصحف السيارة، وبدونها لا يتم من جانب القارئ استيعابها الاستيعاب السليم» [٦]. ولقوله فى تعليقه على نقد د. إبراهيم عوض لمؤلفاته «سلك أ. د. إبراهيم عوض سلوكًا حضاريًا بالغ الروعة والسمو

(٣) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ٩٢.

(٤) جريدة «صوت الأمة» فى ٤ يونيو ٢٠٠١م مقال محمد الباز.

(٥) جريدة «القاهرة» فى ١٦ من أبريل ٢٠٠٢م.

(٦) خليل عبد الكريم - «دولة يثرب» - مرجع سابق - ص ٤٠١.

يليق به كأديمى وأستاذ جامعى بخلاف من عداه من الإسلامويين» و «وجه الرقى فى منحى الأستاذ الفاضل والذى (القول لخليل) فهمته بعد قراءة كتابه يتمثل فى عدة أمور» ذكر الشيخ منها أن د. عوض «لم يقرأ مؤلفاتى قراءة سطحية - كما يفعل البعض، هذا إذا قرأ ولم يسمع كلمة من هنا وجملة من هناك ثم يدبج مقالة، - بل تعمق فى المطالعة، ومن ثم فطن إلى ما هو مخبؤ بين السطور وما جاء - تحت ضغط الظروف الحاضرة - تلميحًا لأن الوقت لم يحن بعد وربما لعقود عديدة قادمة للتصريح به، وما ألغزت فيه ففقه (د. عوض) ما رميت إليه» (٧).

نعم فى تعليقه حرّف الشيخ خليل عنوان كتاب د. إبراهيم عوض الصادر عن مكتبة زهراء الشرق عام ٢٠٠٠م بعنوان «اليسار الإسلامى وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة» ليكون «اليسار الإسلامى وتطوراته» - هكذا - وإلى جانب تحريفه للعنوان سكت الشيخ عن ذكر أية بيانات أخرى (اسم الناشر - تاريخ النشر) بقصد تضليل القارئ وإفشال محاولاته للعثور على كتاب د. إبراهيم عوض.

ولكن الجدير بالرصد فى إشادة الشيخ خليل بـ «فطنة» د. إبراهيم «إلى ما هو مخبوء» بين السطور فى مؤلفات الشيخ و بـ «فقه» د. إبراهيم لـ«ما رمى إليه» الشيخ فيما «ألغز فيه».

أولاً: أن «التطاولات المفضوحة على الله والرسول والصحابة» هو الـ «مخبوء» فى كتابات الشيخ وهو «ما رمى إليه» فيما «ألغز فيه» . وهو ما «فطن إليه» و «فقهه»د. عوض.

(٧) مجلة - «أدب ونقد» - عدد أكتوبر ٢٠٠١م ص ٤٢.

ثانيًا: إن إشادة الشيخ بـ «فطنة» و «فـقه» الدكتور الذى «دل كتـابه الناقد أو نقده المكتوب على صبـره وتأنيه»، وعلى أنه «لم يتسرع أو يهـرول بل نقّب وحفر ونَقّر»[٨] . هى (الإشادة) إقرار منه بصـواب ما اكتشفـه الدكتور وكشفـه فى كتابه. والذى يؤكد هذا، أن الشـيخ لم يجد فى كل كتاب الدكـتور ما يحتـاج إلى تحفظ سوى استـبـعاده لإمكانيـة أن يكون خليل عبـد الكريم هو مصنف هذه المـؤلفات وذهابه إلى أنها من تصنيف «طائفة من المستشرقين».

ثالثًا: إذا جاز لنا حسن الظن بالشيخ خليل إلى حد استبعاد فكرة تحريفه لعنوان الكتاب (وهى حـقيقة ثابتـة)، فالخلاف بينه وبين الدكـتور سيكون خلافـًا لفظيًا فى وصف «المخبـوء بين السطور» فالدكتـور وصفه بـ «التطاولات» اليـسارية على «الله والرسول والصحابة»، والشيخ وصـفه بـ «التطورات» فى الموقف «اليسارى» من «الله والرسول والصحابة»، وهذا الخـلاف إذا افترضنا حقيقيتـه فهو يحتم على دراويش الشيخ مواجهة السؤال الطبيعى: إذا كـان وصف شيخهم لموقفه (ولموقفهم) من «الله والرسـول والصحـابة» بـ «التطورات» هو الأدق فلمـاذا «ألغـز فيـه» و «خبـأه بين السطور» وبرر «سكوته» بأن «الوقت لم يحن بعد وربما لعقود عديدة قادمة للتصريح به»؟ وهل هذا التبرير (الخليلى) يجيز ربط تـأخيره «للتصريح بالمسكوت عنه» بمجىء ما أسمـاه هو بـ «مرحلة نقد الدين» التى رآها «مـرحلة متقدمة لم يـأن أوانها بعد» والتى تنبـأ بقدومـها «ربما بعـد نصف قرن قـادم»[٩] . وهل «المخبـوء بين السطور» والذى «سكت» الشيخ عن «التصريح به» هو مـجرد «نقد» للفكر الدينى (البشرى). أم هو فى حقـيقته «نـقد للدين» (المقدس)، ولأنه كـذلك فـ «تحت ضغط الظروف

---

(٨) نفس المرجع - ص ٤٣.

(٩) خليل عبد الكريم - مقدمة تحليلية - لكتاب د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصى فى القرآن الكريم» - دار سينا ومؤسسة الانتشار العربى - الطبعة الرابعة ١٩٩٩م - ص ٣٦٧.

الحاضـرة» التى لا ترحب بـ «نقـد الدين» لجأ الشـيخ إلى «التلميح» و «الإلـغاز» و «التخبئة»؟

هنا، ولأن الشيخ خليل عبد الكريم قال بأن «ما كان يعـتبره غيرنا (لا مُفكَّر فيه) كتبنا فـيه، ودعونا القارئ للتـفكير فيه، ومـا كانوا يعدونه (مسكوتًا عنه) تكلـمنا فيه وتغلغلنا فيه إلى الأعـماق» وهو - فى حدود فهمى المتواضع - قـول يدعونا كقراء للشيخ ليس فقط إلى التفكير فيما كان يعتبره «الغير» «لا مُفكَّر فيه» أو «مسكوتا عنه» وإنما أيضًا - وفى ذات الوقت - يدعونا إلى التـفكير فيما كتبـه الشيخ خليل نفسه. لعلنا نوفق فى الإمـساك ببعض «المخبـوء» الذى «سكت» الشيخ «عن التـصريح به» وتركه لـ «فقه» و «ذكاء» قارئه.

وهذا ما سنحاوله فى الصفحات القادمة.

* * * *

(٢)
محاولة للدخول

فى تحديده لـ «القـواعد (أو الأسس الفكرية) التى - كما يقـول: نؤمن بها نحن كتيبـة [اليسـار الإسلامى] هـاجم الشيخ خليل عـبد الكريم «الكـتب الإسلامـية المعاصرة» لأنها «لا تراوح مكانها ولا تغادر الدائرة المغلقة التى تتحرك داخل قطرها وهى الأخلاقيات والنصائح والمواعظ التى توجل منها القلوب وتذرف لها الدموع، والاعتماد على الغيبيات والماورائـيات واللامحسوسات، وضرورة ربط كل ما يدور على الأرض (. . .) بقـوى غير منظورة، وأنـه لن ينصلح أى معـوج إلا إذا كانت العلاقة مع هذه القوى الجبارة على أحسن ما يرام، ولتصبح (هذه القوى) فى ذروة الرضا».

وفى مواجـهته «كـجندى فى كتيـبة اليسـار الإسلامى» لمحـتويات هذه «الدائرة المغلقة» اعترض الشيخ «اليسارى» على فكرة «الاعتماد» ومنطق «الربط» غير المنطقى بحجـة «وجود أمم أخرى عـلاقتهـا مع هذه القوى بالغة الـسوء بل وبعضـها ينكر وجودها ويسخر ممن يؤمن بهـا، ومع ذلك فهى (الأمم الأخرى) فى القمة (. . .) مع أن المنطق يحتم أن تكون الأمة التى ترعاها القوى وتكلؤها بعنايتها وتفضلها على غيرها من الأمم هى (الأمـة الأقوى والأرقى)، ويمضى خليل فيـقول «لا يصلح توهينًا أو تفنيداً لاعـتراضنا (. . .) (القول بـ) أن السلـف الصالح هم الذين بدءوها (فكر «الاعتماد» و «الربط») إذ لأولئك (السلف) عذرهم، فقد كانت الثقافة المهيمنة والمسيطرة فى الفترة القـروسطية (القرون الوسطى) هى الثقافة الثيولوجـية المتمحورة على الغيبيات والعوالم اللاماورائية والكائنات غـير المنظورة، وضرورة التبعية المطلقة

لها (. .) للفوز بما يسمى تارة [الخلاص] بعد التردى فى [الخطيئة] مروراً بـ [الفداء] ويسمى تارة أخرى [الخلافة فى الأرض] بعد [نسيـان العهد] و [الافتقار إلى العزم] (. . .)، أما حاليًا - كما يقول خليل - فقـد تغير الفضاء المعرفى تمامًا وتبدل الأفق الثقافى بالكليـة وتقهقرت المعارف الثيـولوجية، وكادت أن تختـفى منذ عصر التنوير وحلت محلها سيادة العقل الذى لا يعترف بأى سلطة سواه» (١٠).

ولأن «الكاتب الإسلامى المعاصر» (غير العلمانى) - عند الشيخ خليل - لـم يغير «طروحاته بداية بالأسلوب [الشكل] وانتهـاء بالمفاهيم والمدلولات [الموضوع]، ولأن «المؤسسـة الدينية تعـمل بكل ما أوتيـت من قوة على طمس الجـوانب المضيـئة فى النصوص وتطويعها لصـالح أصحاب السلطة (السياسيـة)» فـ «هنا (كما يقول خليل) تأتى مهمة [اليسار الإسـلامى] وهى: إعادة الثورية للدين [الإسلامى] والنصوص التى تضافرت عوامل عديدة على إخفائها ورميها فى مربع النسيان»، و «تثوير الفكر الدينى» بـ «نقلـه من الإستـاتيكـية إلى الـديناميـكية» أو مـن «التبـعيـة» إلى «الإبداع»(١١). إلى آخر ما قاله عن هذه «المهمة».

وما قاله ونقلناه يحتاج - لفهم المخبوء بين سطوره - إلى وقفات كثيرة نكتفى منها بالآتى:

أولاً: وجود تناقض فج بين تصـلب الشيخ خليل فى دعوته إلى «إعـادة الثورية للإسلام» و «لنصوصه المقدسـة» وإلى «تثوير الفكر الدينى» وبين تصلب نفس الشيخ

---

(١٠) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامى» - كتاب «الأهالى» رقم ٥١ - مارس ١٩٩٥م - ص ٢٧ - ٢٨ - ٢٩- و «نحو فكر إسلامى جديد» جـ ٢ - ص ١١٧ - ١١٨.

(١١) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية لليسـار الإسلامى» - ص ٣٦ - ٧٥ - ٧٧- و «نحو فكر إسلامى جديد» - جـ ٢ - ص ١٢٣ - ١٤٩ - ١٥٠.

خليل (فى كتابات سابقة وتالية» فى إصراره على الدعوة إلى «إعادة النصوص المقدسة» إلى ما وصفه بـ «ميدانها الأصيل ومجالها الطبيعى داخل دور العبادة» التى حصرها فى «المساجد والجوامع والتكايا والخانقاهات والرُبط والزوايا والمصليات والحسينيات والخلاوى [جمع خلوة] وحضرات الصوفية وحلقات الذكر ومجالس دلائل الخيرات»، بل وحتى يضمن عدم تسرب هذه «النصوص» إلى الحياة (ربما حتى لا تدنس مدنية وعلمانية هذه الحياة قداسة هذه النصوص، أو ربما حتى لا تدنس قداسة هذه النصوص مدنية وعلمانية هذه الحياة) اشترط عدم «استعمال مكبرات الصوت» داخل دور العبادة واشترط «إبعاد النصوص المقدسة بالكلية عن مناهج التعليم فى جميع المراحل (حضانة - ابتدائى - إعداى - ثانوى - جامعة) وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المقروءة والمسموعة والمرئية» لـ «أنه (الإسلام) إذا غادر هذه الأماكن المبروكة (إلى الحياة) تغيرت كينونته (يموت) كما يحدث للسمكة إذا خرجت من الماء»(١٢).

ثانيًا: هذا التناقض يدخل عقولنا فى «دائرة مغلقة» تحول بيننا وبين الوصول إلى رأى واحد فى الإصرار الخليلى: وهل هو - فعلاً - مع تسكين وسجن «الإسلام» و «نصوصه المقدسة» داخل «تلك الأماكن المبروكة»، وبالتالى يلتقى الشيخ خليل مع ما اعترض عليه فى خطاب «المؤسسة الدينية» (الحكومى) [وصل الأمر بالشيخ اليسارى - التنويرى - العلمانى إلى حد تحريفه لأقوال الإمام الرازى لتقول - بما يتناقض مع رأى الرازى ويتفق مع رأى خليل الذى - [يقول «بدخول طاعة الحاكم

---

(١٢) المرجعان السابقان - «الأسس الفكرية» - ص ١١ و «نحو فكر إسلامى» جـ ٢ - ص ١٠٨ - وجريدة «الأهالى» فى ٤ من أكتوبر ١٩٨٩م - وجريدة «الأحرار» فى ١٢ من أكتوبر ١٩٩٤م - وتعليق خليل عبد الكريم - المنشور كملحق فى د. رفعت السعيد - «ماذا جرى لمصر.. مسلمين وأقباط» - مطبعة الأمل - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩١م من ص ١٥٣ حتى ١٥٧.

فى طاعة الله وطاعة الرسول» [(١٣)] ويلتقى - أيضًا - مع من اعترض عليه فى «الكتب الإسلامية المعاصرة» (الوعظية) ويكون الشيخ - فى ضوء هذا الإصرار - مع «الإستاتيكية» و «التبعية» وضد «الديناميكية» و «الإبداع»؟ أم هو - فعلاً - مع

(١٣) فى دراسته المعنونة بـ «إرهاب الجماعات الأصولية المتطرفة فى ميزان الإسلام» - والمنشورة فى كتابه «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» (دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - ص ٧١) استند خليل عبد الكريم فى نفيه لـ «شرعية الإرهاب الموجه ضد الحكام» إلى الآية ٥٩ من سورة النساء «يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» وحتى لا يقول فى القرآن برأيه نسب خليل إلى الإمام فخر الدين الرازى ما نصه «إن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم، فحينئذ لا يكون هذا (طاعة الحكام) قسمًا منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله ورسوله ، بل يكون داخلاً فيه» وقال خليل «الإمام الفخر الرازى من الأئمة الأكابر والعلماء الأعلام، وتفسيره من التفاسير القيمة التى تلقتها الأمة بكل تقدير واعتبار (. . .) وهذا الإمام من الظلم الفادح والشطط البين مقارنة علمه بما لدى أمراء الجماعات، ولا حتى بعلم علماء الدين فى المؤسسات الرسمية الدينية أو غيرهم لا فى مصر وحدها بل فى العالمين العربى والإسلامى (. . .) الذين نرجح أن أحدًا منهم لا يجرؤ على مناقضة هذه المقولة (أن طاعة الحكام لا تنفصل عن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله) (. .) فإذا جاءت الجماعات (المتطرفة) وقررت الخروج عليهم وحمل السلاح فى وجوههم فإن هذا القرار يكون فاقدًا للسند الدينى الذى يؤازره». وبما أن حديث خليل عبد الكريم هنا هو - تحديدًا - عن «الجماعات المتطرفة» الحالية التى مارست «إرهابها» ضد «الحكام» الحاليين الذين يمارسون «الإرهاب» (السياسى والأمنى) ضدنا - كشعوب - فطاعة هؤلاء «الحكام» - عند خليل - «لا تنفصل عن (بل تدخل فى) طاعة الله وطاعة الرسول»، وحتى يمسك القارئ (اليسارى - العلمانى - الماركسى) بحقيقة «ثورية» شيخه أكتفى بنقل بعض ما قاله الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء والذى قطع فيه بأن «أولى الأمر ليسوا الأمراء والسلاطين»، وإنما هم تحديدًا «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعقد» و «أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم **فيما علم بالدليل أنه حق وصواب، وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة**، فحينئذ لا يكون هذا قسمًا منفصلاً عن الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله، بل يكون داخلاً فيه» ما وضعنا تحته خط أسقطه الشيخ خليل، ولم يكتف الشيخ بهذا لكنه (وكأى شيخ حكومى) أسقط أخطر ما قاله الإمام الرازى: «إن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشرط فى الآية، لأن طاعة الأمراء (الحكام) إنما تجب إذا كانوا مع الحق. فإذا حملناه على أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) لا يدخل الشرط فى الآية، فكان هذا أولى (. . .) إن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعًا وعندنا (عند الرازى) أن طاعة أهل الإجماع (أهل الحل العقد) واجبة قطعًا، وأما طاعة الأمراء والسلاطين (الحكام) فغير واجبة قطعًا، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم. وفى الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف، فكان حمل الآية على أهل الإجماع أولى» (الإمام الرازى - التفسير الكبير «مفاتيح الغيب» - دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨١م - المجلد الخامس - الجزء العاشر - ص ١٥٠).

«الثورة» و «الثورية» و «**التثوير**» إلى حد إخراج «الإسلام» و «نصوصه المقدسة» من «الأماكن المبروكة» للوقوف به وبها «في وجه الطواغيت» (١٤). وبالتالى يكون الشيخ - فى ضوء هـذا الإصرار- مع «الديناميكية» و «الإبداع» وضـد «الإستاتيكية» و «التبعية»؟ أم أن هذا التناقض الفج ربما أراده الشيخ خليل «كتقية» تمكنه من «المناورة» وقد تفلح فى توقيف البـاحث (فى كتاباته) عند حدود رصـد التناقض والتحرج من كسر «دائرته المغلقة» بالانحيـاز إلى رأى دون الآخر فى تناقضات الشيخ. وفى ذات الوقت الذى يعانى فيه عقل الباحث من الحـرج العلمى لا يتحرج الشيخ (بعد إثباته لـ «الثورة» و «الـثورية» و «**التثـوير**» ككلمـات) من الإلحاح على تسكين وسـجن «نصوص الإسلام المقدسة» والانحياز إلى تجريم وتحريم تقرير أى «نص مقدس» فى مناهج أى مرحلة تعليمية أو إذاعة أى «نص مـقدس» فى أى وسيلة إعلامية؟ وهل الإلحاح أو الانحياز الخليلى يمكننا فـهمه كمقدمة ضرورية (آنية) تمهـد العقول لقبول الآتى والمحدد بـ «نقد الدين» (وليس الفكر الدينى) والذى رآه الشيخ خليل «مرحلة متقدمة لم يأت أوانها بعد»؟

ثالثًا: وربما بقصـد تمكيننا - كقراء له - من الاقـتراب بعقولنا من «المخـبوء بين سطور» كتاباته، حدثنا الشيخ خليل عن رؤيته لـ «تغيـير أى مجتمع» وأنه «يتم بتغيير ظروفه المادية وفى مقدمتها العمليـة الإنتاجية - ظروفها ووسائلها وأدواتها . . إلخ - فإذا بدأت (الظروف المـادية) فى التحول واكـبهـا تطور الوعى، وهنا يتطلب الوعى الجمعى عمليـة التجديد والتنوير ويفرز من يقوم بها »، هذا مـا يحدث فى العصر الحديث لـ «ينتـقل (المجتمع) من مـرحلة الإيمان بالدين إلى (مـرحلة) الإيمان

(١٤) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامى» - ص ٣٧.

بالعلم»[١٥]. وهذا - عند الشيخ خليل - نفس ما حدث فى القرن السادس الميلادى لمجتمع قريش الذى بتحول «ظروفه المادية» (الاقتصادية) «تطور وعيه الجمعى» و «أفرز» محمد بن عبد الله الهاشمى الذى «كان يتمتع بعبقرية فذة لم تتكرر بعده في بنى يعرب»، والذى بعبقريته الفذه «أدرك أن ذلك الفكر (الجاهلى) أو تلك العقيدة (الوثنية) لم تعد موائمة لموجبات العصر. ولا متطلبات المجتمع ولا ظروف البيئة فى كافة تجلياتها، وبنفس عبقريته توصل إلى .. أو أدرك) أن الحاجة ماسة إلى فكر آخر، وعقيدة مباينة تدعو إلى التوحيد»[١٦]. وقد «قام» محمد الذى «أفرزه» مجتمعه (القرشى - الحجازى) بإيجاد الإسلام الذى - بتعبير الشيخ خليل «ظهر فى مكة (. . .) وخاطب فى البداية منطقة الحجاز» و «قبل أن يخاطبها هو (الإسلام) انبثق منها»[١٧].

ولأن الشيخ خليل يتبنى تقسيم جيمس فريزر للمجتمعات إلى ثلاثة أقسام «الأول: يعيش فى مرحلة الإيمان بالسحر، والثانى: فى مرحلة الإيمان بالدين، والثالث: فى مرحلة الإيمان بالعلم» واتفق معه على «أن المجتمعات الأوربية تعيش فى المرحلة الثالثة»، وأضاف أن «مجتمعاتنا العربية (. . .) تعيش فى المرحلة الثانية (الإيمان بالدين)»[١٨]. فقد ذهب إلى أن الإسلام «ملأ الدنيا وشغل الناس منذ أربعة عشر قرنًا وما زال يشغلهم حتى الآن وربما لأمد بعيد ما لم تتبدل جذريًا

(١٥) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١٨٠ -أغسطس ٢٠٠٠م - دراسة خليل عبد الكريم «تجديد الفكر الإسلامى» - ص ٢٩.

(١٦) نفس المرجع - ص ١٢.

(١٧) خليل - «الأسس الفكرية» - ص ١٤٢ - ١٦٨.

(١٨) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١٨٠ - ص ٢٩.

أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية» [١٩]. وبقصد تثبيت رأيه فى «التجربة (الإسلامية) التى غيرت وجه التاريخ فى منطقة الحجاز وما حولها» رجح أن تأثير هذه التجربة (الإسلام) «سوف يستمر زمنًا ما لم يحدث تغيير فى ظروفها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ومن ثم يترقى الوعى فى مجتمعاتها فينعتقوا من أغلال الأسار (الإسلامى) الذى خيم على عقول أفرادها منذ قرون طويلة» [٢٠].

رابعًا: وفى لحظة كاشفة قال الشيخ خليل «نحن لا نرفض النظرية الماركسية (. . .) لكن ما نطلبه أو نطالب به هو أن يكون المنهج هو الاستهداء بالمبادئ العامة التى تتمحور عليها النظرية، لا أخذ النظرية بقضها وقضيضها» [٢١]. وهو قول - فى تقديرى - يضيئ «المخبوء بين سطور» رؤيته السابق نقلها، ولأن الشيخ أكيد يعرف أن «المبدأ العام» الذى «تتمحور عليه النظرية الماركسية» هو المبدأ «المادى» الذى يقول بأولية «المادة» على «الله» فى الوجود، وأن الدين (الإيمان بالله والنبوة والوحى) مثل الفن والفلسفة والقانون. . إلخ، مجرد «بناء فوقى» أفرزه (أى أوجده) «البناء التحتى» (الاقتصادى - الاجتماعى)، وبما أن الدين «كبناء فوقى» أو «كوعى اجتماعى» أو «كوعى مقلوب (وهمى) للعالم» هو - بطبيعته هذه - «غير نهائى. غير مطلق غير مقدس» [٢٢]. أى عابر، نسبى، تاريخى، بقاؤه «كوعى مقلوب» مرهون ببقاء «العالم المقلوب» (أى قبل الشيوعى)، لذلك - كما يقول لينين - «مع

---

(١٩) خليل عبد الكريم - «فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين» - دار بريت - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - ص ٩٦.

(٢٠) نفس المرجع - ص ١٨٥.

(٢١) خليل - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - مرجع سابق - ص ٦٨.

(٢٢) ماركس - إنجلس - «المختارات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو - جـ ٤ ص ١٢/١١.

تغيـر الأساس الاقـتصـادى (البناء التحـتى - المادى) يحدث انقـلاب فى كل البناء الفوقى» [٢٣]. وهو «انقلاب» يحتـاج إلى ما يسميه مـاركس بـ «النضال ضد الوعى المقلوب للعالم» (أى ضد الدين)» [٢٤] لـ «يتناقص» دوره (مع تطور قوى وعلاقات الإنتـاج، ومع ترقى الوعى) حتى يـكف الدين عن الوجود، أو - كـما يقـول د. رفعت السعيد - حتى «يتلاشى»[٢٥] أو كما يقول إنجلس «حتى يموت الدين موت ربه (المادى - الاقتصادى) [٢٦].

فمعرفة الشـيخ الأكيدة تكشف مدى اتساع مساحة الاتفـاق بين موقفه والموقف المارکـسى، وأنه فى دراستـه لـ «الإسلام» - كـمـا قال «اهتـدى» بـ «المبدأ العـام» (المادى) الذى «تـمحور عليـه النظرية الماركسـية» والذى يربط نشـأة وجود وانتـهاء وجـود الدين بـ «تبدل الأحـوال (أو تـثـوير الظروف) الاجـتمـاعيـة والاقـتصـادية والثقافية»، وهذا الاتفاق الظاهر - يجعلنا لا نستغرب «اعتراض» الشيخ خليل على فكرة «الاعـتمـاد علـى الغـيـبـيـات»، وعلى منطق «ربـط كل مـا يدور على الأرض(. . .) بقوى غـير منظورة»، بل ويذهب بـعقولنا إلى أن المـوقف الأساسى (الفلسفى) للشيخ خليل ليس فقط من فكرة «الاعتماد» ومنطق «الربط» وإنما - أيضًا - من هذه «القوى» التى يسميها بـ «الماورائيات والغـيبيات واللامحسوسات»، وهو موقف - لمركزيتـه فى المشروع الخليلى - كان يحتـاج من الشيخ إلى تحديد : هل

---

(٢٣) لينين - «ماركس-إنجلس - الماركسية» - دار التقدم - موسكو - ص ٢٠.

(٢٤) ماركس - إنجلس «حول الدين» - ترجمة زهير الحكيم، دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٤م - ص ٣٣/ ٣٤ - وراجع نفس النص فى دراسـة د. مراد وهبة «الاغـتراب والوعى الكونى» - مـجلة «عالم الفكر» (الكويتية) - المجلد العاشر - العدد الأول لسنة ١٩٧٩م ص ١٠٢.

(٢٥) مجلة - «قضايا فكرية» (القاهرة) - الكتاب الثامن - أكتوبر ١٩٨٩م - ص ١٥.

(٢٦) إنجلس - «ضد دوهرنج»، ترجمة محمد يوسف الجندى - دار التقدم - موسكو ١٩٨٤م - ص ٣٦٨.

«الله» (الماورائى - الغيبى - اللامحسوس) يدخل فى هذه «القوى»؟ وهل «مع تغير الفضاء المعرفى تمامًا وتبدل الأفق الثقافى بالكلية وتقهقر المعرفة الشيولوجية» سيكون مصير «الله» هو نفس مصير باقى «القوى غير المنظورة»، أى أن يختفى أو يُعزل «ليحل محله سيادة العقل الذى (وعلى عكس الله وكل القوى الماورائية) لا يعترف بأى سلطة سواه»؟ ولكن - للأسف - سكت الشيخ وآثر الاعتماد - فى تحديد موقفه من المصير المستقبلى لله (الغيبى - الماورائى) - «على فطنة القارئ ولوذعيته وعمق فهمه ولقفانه (سرعة إدراكه) ولقانته (عقله وذكائه) فى فقه ما بين السطور والتعرف إلى المسكوت عنه الذى - كما يقول - لم يأن الأوان للبوح به»، وهو - كما نرى - سكوت يقول الكثير.

خامسًا: فى ضوء كل ما سبق (وهو قليل جدًا من كثير جدًا) هل يجوز ترجيح أن الشيخ خليل (وبعد بلوغه سن الستين عام ١٩٩٠م وتيقنه من اقتراب الموت الذى - ربما - سيحرمه من معاصرة «مرحلة نقد الدين») لم يكتف بأن يكون هو «المتنبئ» بقدوم هذه المرحلة «ربما بعد نصف قرن قادم» لكنه - أيضًا - أراد أن يكون نبيّها أو على الأقل أحد روادها الذين يمهدون ويؤسسون بكتاباتهم لـ «نقد الدين»؟ وهل كل ما سبق يجيز الذهاب إلى أن «ثورة» الشيخ خليل - فى عمقها المسكوت عن «البوح به» - هى «ثورة مضادة» ليس فقط لإصراره على عزل «النصوص المقدسة» عن حركة الحياة وسجنها فى «الأماكن المبروكة» . أو لإصراره على رفض إدخال هذه «النصوص» فى مناهج أى مرحلة تعليمية أو إذاعتها فى أى وسيلة إعلامية، وإنما أيضًا «يكشف حقيقتها ويثبت أسطوريتها ،وبالتالى ينزع عنها هيبتها ويخلع عنها سطوتها ويفقدها سيطرتها على المخاطبين بها»، وكل هذا - كما

يقول - لـ «تأكيد سيادة العقل، وأنه المصدر الوحيد لأى معرفة، واستقلاله عن أى هيمنة أخرى» (٢٧)؟

هنا.. وحتى يأتينا دراويش الشيخ بإجابات جادة عن هذه التساؤلات .. نتقدم خطوة أخرى فى قلب كتابات شيخهم (اليسارى - العلمانى - العقلانى) لرصد بعض «المخبوء بين سطور» موقفه (الموصوف بـ «العلمى» و «الموضوعى») من «نص الإسلام المقدس» (القرآن الكريم).

* * * *

(٢٧) خليل «الأسس الفكرية» - ص ١٣٦.

(٣)
عن
المصحف «العثمانى»

فى مقدمته لكتابه المعنون بـ «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٣م. حاول الشيخ خليل عبد الكريم فرض «أن الدولة التى قامت فى يثرب (المدينة المنورة فيما بعد) على يد النبى العربى محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمى القرشى حوالى عام ٦٢٢م، هى دولة قريش التى ظلت تعمل على إنشائها منذ ما يقرب من مائتى عام عندما وضع لبناتها الأولى قصى بن كلاب (الجد الرابع للرسول) »[٢٨]. حاول الشيخ فرض «قرشية» هذه الدولة كحقيقة تاريخية تؤكدها - كما يقول- وقائع عديدة تلت مرحلة التأسيس.

ومن أهم الوقائع التى ساقها للتدليل على حقيقية «القرشية» ما وصفه بـ «المسألة المعروفة بـ (جمع القرآن) الذى - كما يقول - بدأ فى خلافة الصديق - رضى الله عنه - وانتهى فى عهد إمارة مروان بن الحكم على المدينة المنورة» الذى «لما توفيت حفصة أرسل (مروان) إلى عبد الله بن عمر أخيها ليرسل بها، أى بنسخة المصحف التى لديها، فساعة رجعوا من جنازة حفصة، أرسل بها عبد الله بن عمر ففشاها وحرقها، مخافة أن يكون فى شىء من ذلك اختلاف لما نسخ عثمان - رحمة الله عليه - وكان عثمان - رضى الله عنه - قد انتهى إلى كتابة (المصحف الإمام) ووزع عدداً من النسخ على الأقاليم واستبقى إحداها فى المدينة، فى هذه

(٢٨) خليل - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - ص ١٤.

المسألة نرى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - يقول: لا يملين فى مصاحفنا إلا غلمان قريش، كذلك أرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث وعبد الله بن الزبير: أن انسخوا الصحف فى المصاحف، وقال للرهط القريشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم».

وقال الشيخ خليل إن ما قاله عثمان قاله «على الرغم من أن زيد بن ثابت- رضوان الله تعالى عليه - تربى فى كنف الوحى، إذ كان عمره إحدى عشرة سنة حين مقدم النبى المدينة المنورة، فقالوا: يا رسول الله، هذا غلام بنى النجار، وقد قرأ - أى حفظ - مما نزل عليك سبع عشرة سورة، فقرأ على رسول الله ﷺ ذلك فأعجبه ذلك. ويروى الذهبى أن ابن عمر قال يوم مات زيد بن ثابت رحمه الله: قد كان عالم الناس فى خلافة عمر وحبرها. ويروى ابن سعد، أن سليمان بن يسار (٣٤ - ١٥٠ هـ) قال: ما كان عمر ولا عثمان يقدمان على زيد بن ثابت أحداً فى القضاء والفتوى والفرائض والقراءة (قراءة - أى حفظ - القرآن)، ويروى أن عامراً الشعبى قال: غلب زيد بن ثابت الناس بالقرآن والفرائض، **وهو - إضافة إلى ذلك** - (كما يؤكد خليل) **كان يحفظ القرآن ويقرأه بالعرضة التى عرض بها جبريل - عليه السلام - القرآن على النبى ﷺ فى العام الذى قبض (أى مات) فيه، وقد ظل زيد مترئساً بالمدينة فى القضاء والفتوى والقراءة والفرائض فى عهد عمر وعثمان وعلى».**

ويمضى الشيخ فيقول: «لكن هذه الصفات الفريدة التى تميز بها الصحابى العالم بالقراءة زيد بن ثابت - رضوان الله عليه - والتى رفعت مكانته إلى درجة عالية لا تقاس بها صفات سعيد وعبد الرحمن وعبد الله بن الزبير - رضى الله عنهم - فى

هذا المضمار لم تؤهله لأن يكون الحكم. وتغدو كلمته هى الفاصلة عند الاختلاف لأنه غير قرشى، والباقون من قريش. **أى أن المعيار الذى وضعه الخليفة عثمان ذو النورين فى هذه القضية** (جمع وكتابة المصحف) **ليس معياراً علمياً ولكنه سياسى بالدرجة الأولى»**، ويتساءل الشيخ «ما الذى دعا كلاً من عمر وعثمان للحرص على أن يدون المصحف بلغة قريش، هل لأن القرآن هو دستور الإسلام وكتابه الأعظم وعموده الفقرى؟ أم لأنه (القرآن) السند والركيزة والعماد لدولة قريش التى قامت فى يثرب؟» **ويجيب بـ «لا بد أن الدافع الذى حفز كلاً من عمر وعثمان إلى الإدلاء بتينك المقولتين هو دافع سياسى بحت»**[٢٩].

هذا ما قاله الشيخ خليل عام ١٩٩٣م عن «مسألة جمع القرآن»، لكنه وبعد ست سنوات، وتحديداً فى كتابه المعنون بـ «دولة يثرب: بصائر فى عام الوفود» الصادر عام ١٩٩٩م ذهب إلى «أن الأقرب إلى العقل أن يأمر محمد بكتابة المصحف أو المصاحف، والأبعد عن التصديق أن يغفل عنها (كتابة المصحف) ولا يلتفت إليها مع شدة الدواعى. ويقوى هذا الفرض أنه ثبت يقيناً أن عدداً من الصحابة كان لديهم مصاحف خاصة (..)، فكيف يفطن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية فى مصحف ولا ينتبه محمد إليها» ويقطع الشيخ بأن «هذا محال»، **ويخلص إلى «أن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققه وتعينه وتشيئه على أرض الواقع»، وأن «هذا الفرض يصل إلى مشارف الحقيقة».**

وهذه «الحقيقة» - كما يقول خليل - يتصب أمامها الاعتراض بـ «أن كتب السير وتاريخ القرآن تخبرنا أن جمعاً حدث بأمر من أبى بكر وبمشورة من عمر، وتدويناً

---

(٢٩) نفس المرجع - ص ٦/٧/٨.

تم فى خلافة عثمان وبأمره أيضًا، والذى انتهى إلى نسخ المصحف الذى بين أيدى جميع المسلمين اليوم. **فلو كان هناك مصحف تم جمعه وتدوينه فى العهد المحمدى فما الذى دفع هؤلاء (ابن أبى قحافة وابن الخطاب وابن عفان) إلى الإقدام على ما فعلوه»؟**

وفى رده على هذا الاعتراض تحفظ الشيخ خليل على ما ذكرته المصادر التراثية «عن دافع أبى بكر إلى جمع القرآن، (وعن) باعث عثمان لتدوينه أو نسخه»، وحجته أن ما ذكرته هذه المصادر «لا يبلغ حد الإقناعية»، وبثقة قال بوجود «بواعث (أخرى) قوية دفعتهم (أبو بكر - عمر - عثمان) إلى الجمع والتدوين، وهى (البواعث - الدوافع) من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إبانة أو كشف، ولدينا (القول لخليل) واقعة ثابتة أطبقت عليها أمهات المصنفات التراثية التى تلقتها الأمة بالقبول وهى أن محمدًا فى أيامه الأخيرة من مرض موته أراد أن يكتب كتابًا بيد أن ابن الخطاب حال دون ذلك»[(٣٠)].

وعلى غير عادته لم يوثق الشيخ خليل هذه الواقعة، وأيضًا لم ينقلها بنصها - مثلاً - الوارد فى صحيح البخارى - باب مرض النبى ووفاته - «لما حضر رسول الله وفى البيت رجال فقال النبى ﷺ : هلموا أكتب كتابًا لا تضلوا بعده. فقال بعضهم: إن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت واختصموا. فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعده.. ومنهم من يقول غير ذلك، فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله قوموا»[(٣١)]. وأيضًا أمسك الشيخ خليل عن نقل بعض ما قاله العلماء: «إنما جاز

---

(٣٠) خليل - «دولة يثرب» - مرجع سابق ص ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩.

(٣١) صحيح البخارى - كتاب الشعب - دار الشعب - القاهرة - جـ ٦ - ص ١١/١٢.

للصحابة الاختلاف فى هذا الكتـاب مع صريح أمر النبى لهم بذلك، لأن الأوامر قد يقارنها ما ينقلهـا من الوجوب، فكأنه ظهرت لهم منه قرينة دلت على أن الأمر ليس على التحـتم بل على الاختيار، فاخـتلف اجتهادهم (الصـحابة) (. . .) وقال النووى: اتفق قول العلمـاء على أن قول عمـر: حسبنا كـتاب الله، من قوة فقـهه ودقيق نظره، لأنه خشي أن يكتب أموراً ربما عجزوا عنها فـاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة، وأراد ألا ينسد باب الاجتهاد على العلماء، وفى تركه ﷺ الإنكار على عمر إشـارة إلى تصويبه رأيه» ، «ويحتمل أن يكون قـصد (عمر بما قاله) التـخفيف عن رسول الله لما رأى مـا هو فيه من شدة الكرب. وقـامت عنده قرينة بأن الذى أراد كتابته ليس مما لا يستغنون عنـه، إذ لو كان من هذا القبيل لم يتركه ﷺ لأجل اختلافهم» [٣٢]. وإذا رأينا هذا الحديث (الواقعة) فى ضوء ما رواه الإمام مسلم فى صحيحه عن السيدة عائشـة «قالت: قال لى رسول الله فى مرضه (الأخير): ادعى لى أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتابًا فإنـى أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى. ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» [٣٣]. نستطيع الاطمئنان إلى أن ما أراد النبى كتـابته لم يكن خاصًـا بشأن دينى (عـقيدى - عـبادى - شعـائرى) لأن الدين قد اكتـمل، وإنما كان خاصًـا بشأن دنيوى (خـلافته فى رئاسـة الدولة)، وهذا يمكن تأجيل كـتابته أو حتى يمكن الاسـتغناء عن النص عليه وتركـه لاجتهاد الصـحابة، ولهذا استصوب النبى رأى عـمر وبعض الصحابة. أو لم ينكره أو - على الأقل - لم يصر على رأيه وعلى كتابة ما أراده.

---

(٣٢)ابن حجر العسقلانى- «فتح البارى بشرح صحـيح البخارى» - دار إحياء التراث العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ - جـ ٨ - ص ١٠٩/ ١١٠ - والقـاضى عياض - «الشفا بتعـريف حقوق المصطفى» - المكتبة التوفيقية - جـ ٢ - ص ٢٢١.

(٣٣) الإمام مسلم - «الجامع الصحيح» - دار الفكر - بيروت - جـ ٧ ص ١١٠.

وحديث الشيخ خليل عن الخلافة وتحديداً عن خلافة أبى بكر وعمر وعثمان يحتاج إلى دراسة منفردة نرصد فيها تناقضاته الفجة، ونبحث فيها مدى صواب آرائه الشاذة فى هذه الخلافة والآن - وكما يقول خليل - «نؤوب إلى سياقة الحديث» ونقول بأن خليل خرج عن عادته فى التوثيق. ولم ينقل الواقعة بنصها وآثر إثباتها هكذا «إن محمداً فى أيامه الأخيرة من مرض موته أراد أن يكتب كتابًا بيد أن ابن الخطاب حال دون ذلك» وذلك ليقول «نخرج منها (من هذه الواقعة) بمعطى على قدر وفير من الخطر وهى أن المدونات التى كتبت فى عهد محمد أو حتى تلك التى كان يرغب فى كتابتها كان بعض كبار الصحابة يمنح نفسه الحق لاعتبارات أو لحسابات خاصة فى النظر فيها ووزنها من بعده»[٣٤]. وليؤكد أن «المصالح» و «الحسابات الخاصة» للخلفاء الثلاثة «تغلبت على القشرة الإسلامية الهشة» التى اكتسبوها، وكما دفعتهم (المصالح - الحسابات الخاصة) إلى «التواطؤ» و «التخطيط» لـ «خطف» - الخلافة من على بن أبى طالب الذى - كما يقول خليل - «كان النبى يسعى لتأهيله ليغدو خليفته»[٣٥] (*) دفعتهم (المصالح - الحسابات الخاصة -

(٣٤) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٠٩.

(٣٥) نفس المرجع - ص ٤٨ وص ٣٣٨ وص ٣٦٥.

(*) ما قاله الشيخ خليل - ونقلناه فى المتن - عن «تواطؤ» و «تخطيط» أبى بكر وعمر لـ «خطف» الخلافة من على بن أبى طالب. يتناقض تمامًا مع ما قاله نفس الشيخ فى دراسة أخرى «أن محمداً ﷺ رأى أنه ليس من حقه أن يضع نظامًا للحكم ولا أن يعين خليفته من بعده. لأن ذلك موكول ومنوط ومن حق مجلس شورى المسلمين» و «فعلاً تم اختيار الصديق أبى بكر للخلافة (. . .) عن طريق مشاورات بين مجلس شورى المسلمين» و «تم تنصيب الفاروق - رضى الله عنه - خليفة للمسلمين بذات الطريقة»، ولأن هذا - كما يقول خليل - «حقيقة مؤكدة» فقد استنكر وصف د. على شلق لاستخلاف أبى بكر لعمر بـ «التعيين»، وقال الشيخ بأن الدكتور «يأخذ الأمور بشيء من الخفة وعدم التعمق (. . .) ولم يتعمق فى قراءة التاريخ ولم يقرأ الوقائع، وإلا لاستبان له (للدكتور) أن أبا بكر استشار مجلس شورى المسلمين فى وقته. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الظروف جميعها لم تكن قد نضجت حتى تتيح للصديق - رضى الله عنه - أن ينفرد بالرأى وحده ويتجاهل مجلس الشورى» .-(خليل عبد الكريم)- «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م - فصل الخلافة.

القشرة الإسـلامية الهشـة) إلى إعادة «النظر فى» الجمع والتدوين المحـمدى للقرآن وجرأتهم على المصحف المحمدى.

وبدون وعى - وتحت ضـغط رغبتـه فى إقناعنا (كقـراء له) بتاريخـية وحقـيقـية تناقـضاته - لم يجـد الشيخ خليل مـا يمنعـه من تناسى كل ما قـاله (ونقلناه) عن «الصـحـابى العالم» زيـد بن ثابت، وبجـرأة قال «لماذا كلف أبـو بكر زيد بن ثابت بالذات بجمع نصـوص القرآن من الرقاع والعسب وصـدور الرجال (رغم) وجود صحـابة أقدر منه على ذلك ويفـوقونه فـقهًا وعـلمًا وحفظًا للـقرآن؟» و «لِمَ وضع عثمان زيدًا نفسه على رأس اللجنة التى اختارها لنسخ نصوص القرآن من المجموع (فى عهد أبى بكر) (. . .) ولماذا حـصر أعضاءها بقريش وهم: سعـيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحـمن بن الحارث. ولم قال لهم: عند الاختلاف مع زيد اكتبـوه بلغة (لهجة) قـريش؟ ولم اقتصر عـليهم مع وجود عشـرات من كبار الصحـابة أكفأ وأحـفظ وأعلم منهم؟»، وبعد تحـفظه على أعضاء اللـجنة وتساؤله «أليس أمرًا مثيرًا للانتباه تفضيل عثمان لهم فى شأن يستوجب اختيار من هم أعلم وأفـقـه وأحفظ منـهم؟» قال «ونختـم برئيس الـلجنة وهو زيد بن ثابت الخـزرجى الأنصارى فقد كان عمره لما قدم مـحمد المدينة إحدى عشرة سنة، أى عندما كلفه أبو بكر بجمع القـرآن (حدث ذلك فى سنة ١٢ هـ) كـان فى الثانية والعـشرين من عمره، فكيف أقـدم أبو بكر (بموافقة عمـر) على تكليف ذاك الشاب الغض بتلك المهمة الخطيرة وتركا شيوخ الصحابة من العلماء والأثبات، **هل يمكننا أن نعبر هذه الحقـيقـة التاريخـية دون أن نندهش ونتسـاءل: لماذا؟ وما هو السـر الذى يكمن وراءها؟** (. . .) ونواصل مسيـرتنا مع رئيس اللجنة زيد بن ثابت. **لماذا عندما فرغ من أداء عمله الخطير** (جمع وتدوين المصحف العثمانى) على الوجه المرضى (أكيد

لأبى بكر وعمر وعثمان) **جعله عثمان على بيت المال** - أى وزيراً للخزانة بالتعبير الحديث - **ثم ما لبث (عثمان) يسيرًا حتى نقده (أى منحه) من بيت مال المسلمين مائة ألف دينار أو درهم**»، وأحالنا الشيخ خليل فى توثيقه لخبر هذه «المنحة» - إلى كتاب «الرياض النضرة فى مناقب العشرة» لمحب الطبرى ص ٥٤٩ .

ويمضى خليل فيقول: «لم تحظ تلك اللجنة بموافقة بعض الصحابة، فهذا هو عبد الله بن مسعود (. . .) كان يجاهر بغضبه لعدم اختياره حتى عضواً فى تلك اللجنة وتفضيل زيد بن ثابت عليه »ويتساءل خليل: «**لماذا أصر عثمان على حرق جميع المصاحف ما عدا المصحف الذى جمعته ودونته ونسخت منه النسخ لجنة زيد بن ثابت بما فيها مصاحف علماء الصحابه (على بن أبى طالب وأبى بن كعب وعبد الله بن مسعود)؟ هل يعقل أن هؤلاء - وهم من هم - يزيدون أو ينقصون من القرآن أو يرتبون آياته وسوره بخلاف ما وقفهم عليه محمد؟**»، ويضيف خليل أن عبد الله بن مسعود «عصلب (غضب بشدة) عندما طلب منه الخليفة الثالث أن يُسلم مصحفه الخاص ليقوم بحرقه مثل ما فعل مع مصاحف الأصحاب (. . .) فرفض رفضًا باتًا وقاوم . فأمر به عثمان فجلد وجُر برجله حتى كسر له ضلعان وانتزع منه مصحفه عنوة واقتداراً وحرقه مثل غيره ثم عاقبه على تلك المقاومة بأن حرمه من عطائه (مرتبه)، فغاضبه ابن مسعود حتى وفاته»، **ويتساءل خليل: «لماذا عامل عثمان (رغم ما عُرف عنه من رقة طبع ودماثة خلق وحياء شهد له به محمد) عبد الله بن مسعود (أحد السابقين الأولين ومن أبرز علماء الصحابة) تلك المعاملة القاسية الشديدة؟ وما الذى كان مدونًا فى مصحفه حتى دفع عثمان إلى اغتصابه منه بتلك الطريقة» ؟** [٣٦] .

---

(٣٦) نفسه من ص ١٠٩ حتى ص ١١٥،

ونحن نقول بعيداً عن:

أولاً: أن الشيخ خليل اكتفى بنقل ما أثبته المحب الطبرى من آراء معارضى عثمان عن زيد بن ثابت والمائة ألف درهم، وسكت الشيخ - بقصد غير برىء - عن نقل قول عثمان (الذى أثبته المحب الطبرى): «ألا إن عبد الله بن أرقم لم يزل على جرايتكم (بيت مال المدينة) زمن أبى بكر وعمر إلى اليوم، وأنه كبر وضعف، وقد ولينا عمله زيد بن ثابت» أيضًا - وبنفس القصد غير البرىء - **رفض الشيخ نقل وصف المحب الطبرى لخبر المائة ألف درهم بأنه «افتراء واختلاق»،** و «الصحيح (عند الطبرى - مرجع الشيخ خليل) أنه (الخليفة عثمان) أمر بتفرقة المال على أصحابه (أصحاب المال أى أهل المدينة)، ففضل فى بيت المال ألف درهم (فقط) فأمره بإنفاقها فيما يراه أصلح للمسلمين، فانفقها زيد على عمارة مسجد رسول الله» [٣٧] **لأن الشيخ (اليسارى - العلمانى - العلمى - العقلانى . . . إلخ) يريد - وفقط - تخييل الخبر المنقود كحقيقة تاريخية، وذلك ليتمكن من تحويل «الألف درهم» إلى «منحة» (أى مكافأة - وربما رشوة) عثمانية لزيد مقابل جمعه وتدوينه للمصحف «على الوجه المرضى» لعثمان.**

ثانيًا: اختلف العلماء قديمًا وحديثًا فى عدد وأسماء كُتّاب رسول الله - أى الذين كتبوا للرسول الوحى أو الرسائل والمواثيق والمعاهدات - فمن العلماء من قال إنهم «ثلاثة وعشرون أو خمسة وعشرون» كابن عساكر. أو «ستة وعشرون» كالقرطبى، وهناك من تجاوز هذا العدد وقال إنهم «أربعون» أو «اثنان وأربعون» أو «ثلاثة وأربعون» كاتبًا كأبى الوفاء الهورينى وبرهان الحلبى، وفى كتابه «الكتابة

---

(٣٧) المحب الطبرى - «الرياض النضرة فى مناقب العشرة» - تحقيق عماد زكى البارودى - المكتبة التوفيقية - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٤٠٧ و ص ٤١٤.

والكُتّاب فى عهـد الرسول» سجل د. محمد جـمعة عابد أسماء خمـسة وأربعين كاتبًا (*) وبعد دراسة ذهب د. عـابد إلى «أن هناك نوعًا من التخصـيص بين كُتّاب النبى»، فكـان منهم «كـاتب الوحـى » و «وكـاتب المعـاهدات» و «كـاتب أمـوال الصدقات» ،و «كاتب المغانم» و «كاتب البوادى» . . إلخ [٣٨].

والذى لاحظته **أن قوائم كُتّاب النبى التى سـجلها علماء السلف والخلف خلت تمامًا من اسم عبد الله بن مسعود، وهو ما يعنى أن ابن مسعود لم يكن من كاتبى الوحى فى عهد الرسول كزيد بن ثابت.**

ثالثًا: أن عبد الله بن مسعود **لم يكن من حافظى القرآن، وذلك بشهادة الشيخ خليل عبد الكريم نفسه الذى قال:** «إن من جمع القرآن فى حياة محمد هم أربعة

(*) هم ١ - زيد بن ثابت ٢ - أبو بكر . ٣ - على. ٤ - عمر. ٥ - عثمان. - ٦ - معاوية بن أبى سفيان. ٧ - أبى بن كعب. ٨ - خالد بن سـعيد بن العاص. ٩ - حنظلة بن الربيع. ١٠ - شرحـبيل بن حسنة. ١١ - عامر ابن فهيرة. ١٢ - ثابت بن قيس. ١٣ - عـبد الله بن الأرقم. ١٤ - طلحة بن عبيد الله. ١٥ - الزبير بن العوام. ١٦ - العلاء بن الحضرمى. ١٧ - عبد الله بن رواحة. ١٨ - جهم. ١٩ - خالد بن الوليد. ٢٠ - حاطب بن عمرو. ٢١ - حويطب بن عبد العزى. ٢٢ - حذيفة بن اليمان. ٢٣ - بريدة بن الخصيب. ٢٤ - أبان بن سعيد بن العاص. ٢٥ - أبو سفيان بن حرب. ٢٦ - يزيد بن أبى سفيان. ٢٧ - محمد بن مسلمة. ٢٨ - عمرو بن العـاص. ٢٩ - المغيرة بن شعبة. ٣٠ - أبو سلمة المخزومى. ٣١ - أبو أيوب الأنصارى. ٣٢ - معـيقيب. ٣٣ - الأرقم بن أبى الأرقم. ٣٤ - عـبد الله بن عبد الله بن أبى ابن سلول. ٣٥ - عبد الله بن زيد . ٣٦ - وجده عبـد الله. ٣٧ - جهيم بن الصلت. ٣٨ - العلاء بن عقبة. ٣٩ - حـصين بن نمير. ٤٠ - عبد الله بن أبى السرح. ٤١ - ابن خطل. ٤٢ - العـباس بن عبد المطلب. ٤٣ - قيس بن شماس. ٤٤ - عبد الله بن أبى بكر. ٤٥ - وآخر لم يذكر «العراقى» (مرجع د. عابد) اسمه.

(٣٨) عبد الحى الكتانى - «التراتيب الإدارية . . المسمى: نظام الحكومـة النبوية» - دار إحياء التـراث العربى - بيروت - جـ ١ - ص ١١٥/١١٦/١١٧/١٢١/١٢٣ - وابن عـبد ربه «العقد الـفريد» - مكتبة النهـضة المصرية - القاهرة - ١٩٦٢م - جـ ٤ - ص ١٦٠/ ١٦١ - د. محمد جمعة عابد - «الكتابة والكتاب فى عهـد الرسول» - دار الأرقم - الزقازيق - الطبـعة الأولى ١٩٩١م - ص ٤٣ حتى ص ٥٦ - د. عـبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - معهد الدراسات الإسلامية - القاهرة - ١٩٩٤م ص ١١٩ - ١٢٤ .

فقط كـلهم بلا استـثناء من بنى قيلة»، ونقل «عن أنس بـن مالك أنه قـال: جمع القرآن على عـهد النبى أربعة كلهم من الأنصـار : أبى بن كعب ومعـاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد. قـلت لأنس: من أبو زيد؟ قـال: أحد أبـناء عمـومـتى» وحتى لا يترك معنى كلمة «جمع» الواردة فـى الخبر لفهم القارئ، قال خليل: «هنا (جـمع القرآن) أى حـفظه»، ليس هذا فـقط، لكنه وحـتى يضـمن تسليم القـارئ بصواب ما قـاله ونقله قال (خليل) عن هذا الخبـر «متفق عليه» أى رواه الشـيخان البخـارى ومسلم فى صحـيحيهـما وأورده القرطبى فى تفـسيره المعـروف: الجامع لأحكام القرآن» [٣٩] ورغم علم الشيخ خـليل بهذا الخبـر ورغم استشـهاده به فى مواضع أخرى كـدليل على صواب رأيه فى قضايا أخـرى، إلا أن الشيخ خليل - فى تناوله لمسألة جمع القرآن فى عهدى أبى بكر وعثـمان - تعمد تغييب هذا الخبر «المتفق عليه» كما غيّب ما سبق وقاله فى كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» عن زيد بن ثابت و «صفاته الفريدة». . إلخ، لأنه فى كتابه «دولة يثرب» يريد التقليل من شأن زيد لرفع شأن ابن مسعود فى مواجهته لعثمان.

رابعًا: وجود حقيقة تاريخية تؤكد أن عمر بن الخطاب سنة ٢١هـ جعل عبد الله بن مسعود على بيت المال. **وأن عثمان بن عفان أبقى ابن مسعود فى موقعه حتى أواخر ٣٠ هـ . وأن عثمان أمر بنسخ المصـحف الإمام وحرق مصاحف على بن أبى طالب وأبى بن كعب وابن مـسعود سنة ٢٥ هـ، أى أن ابن مسـعود ظل فى عمله (على بيت المال) خمس سنوات أخرى، وهى مدة رغم طولها لم تثر دهشة الشيخ خليل الذى - فى تقديرى وحتى لا أتهمـه بالجهل - ربما تعمد إخفاء هذه الحقيـقة لرغبتـه فى ربط أو خلط وقائع جمع وتدوين القرآن عـام ٢٥ هـ بوقائع**

(٣٩) خليل - «دولة يثرب» - ص ٢٢.

عزل عثمان لابن مسعود عام ٣٠ هـ (٤٠) **لإنتاج حدث درامى، نعم، قد يخالف** الأحداث التاريخية لكنه لن يضطر الشيخ خليل إلى مواجهة السؤال على سر تردد عثمان فى عزل ابن مسعود فور رفضه للمصحف الإمام، وعن سر قبول ابن مسعود نفسه (بعد جلده وجره وكسر ضلعيه وحرمانه من عطائه) للاستمرار فى العمل مع عثمان حارق مصحفه؟

خامسًا: تجاهل الشيخ خليل لشهادة على بن أبى طالب التى شهد بها بعد مقتل عثمان ورواها سويد بن غفلة» قال: **سمعت على بن أبى طالب يقول: أيها الناس، الله، الله، إياكم والغلو فى أمر عثمان وقولكم حرّاق المصاحف، فوالله ما حرقها إلا عن ملأ من أصحاب رسول الله** . جمعنا وقال: ما تقولون فى هذه القراءة التى اختلف الناس فيها. يلقى الرجل فيقول قراءتى خير من قراءتك، وهذا يجر إلى الكفر؟ فقلنا: ما الرأى؟ قال: أريد أن أجمع الناس على مصحف واحد فإنكم إن اختلفتم اليوم كان من بعدكم أشد اختلافًا. فقلنا: نِعْمَ ما رأيت» (٤١) وأيضًا كان على بن أبى طالب يقول بعد مقتل عثمان **«لو كنت مكان عثمان لحملت الناس فى أمر القرآن على ما حملهم عليه»** (٤٢).

---

(٤٠) د. عبده الراجحى - «عبد الله بن مسعود» - دار الشعب - ١٩٧٠م - من ص ٤٣ حتى ص ٦٥.

(٤١) القاضى ابن العربى - «العواصم من القواصم» حققه وعلق على حواشيه محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - الطبعة الخامسة ١٩٨٩م - ص ٦٩ - والسيوطى - «الإتقان فى علوم القرآن» - مكتبة المشهد الحسينى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦٧م - جـ ١ - ص ١٧٠.

(٤٢) د. عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - مرجع سابق - ص ١٨٩/٢٣٧ - إبراهيم الإبيارى - «تاريخ القرآن» - دار القلم - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٩٦ - الزركشى - البرهان فى علوم القرآن» - دار المعرفة - بيروت - جـ ١ - ص ٢٤٠ - د. طه حسين - «الفتنة الكبرى» - الجزء الأول «عثمان» - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٧م - ص ١٨٣.

سادسًا : أن خليل عبد الكريم فى كتابات أخرى تالية **قطع بيقين لا يحتمل الشك بأن أول جمع للقرآن «بدأ فى خلافة الصديق (أبو بكر)** [٤٣]. **وأن الحبيب المصطفى (محمد بن عبد الله) لم ير فى حياته مصحفًا» و «لم يأمر بتدوينه»** [٤٤] ويوثق الشيخ خليل ما قاله بقول «الزركشى» أنه «فى زمن النبى ﷺ ترك جمعه (القرآن) فى مصحف واحد،» وبقول «السيوطى» «إن القرآن كتب كله فى عهد رسول الله، ولكنه لم يجمع فى (مصحف) واحد ولم ترتب سوره» [٤٥].

بعيدًا عن هذه الحقائق. . فقد أراد الشيخ خليل أن «يخلص إلى أن هذا الاعتراض (بما فى كتب السير وتاريخ القرآن عن جمع أبى بكر وعمر وتدوين عثمان للقرآن فى مصحفه) (. . .) **لا يقوى (هذا الاعتراض) على الوقوف أمام الحقيقة التى نقول (يقول) بها. وهى كتابة مصحف فى عهد محمد وبتوجيهه وبإشرافه»** [٤٦]. **وذلك ليتيح الشيخ لنفسه فرصة السؤال: «إذا كان هناك مصحف تم جمعه فى العهد المحمدى، فما الذى دفع هؤلاء (ابن أبى قحافه وابن الخطاب وابن عفان) إلى الإقدام على ما فعلوه (إعادة الجمع والتدوين فى مصحف آخر)؟».**

هنا - ولرغبتنا الشديدة فى المعرفة - كنا نود من الشيخ خليل أن يتناول - بصراحة ووضوح - حقيقة موقف محمد بن عبد الله، وهل كان يرى القرآن «دستور الإسلام وكتابه الأعظم وعموده الفقرى»، وبهذه الرؤية كان يختلف مع موقف خلفائه الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) الذى يرونه (القرآن) «السند

---

(٤٣) خليل - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - ص ٦.

(٤٤) خليل عبد الكريم - «النص المؤسس ومجتمعه» - مرجع سابق - جـ ١ - ص ٩ وص ٢٠.

(٤٥) نفس المرجع - جـ ٢ - ص ٣٧١.

(٤٦) خليل - «دولة يثرب» - ص ١١٨.

والركيزة والعماد لدولة قريش التى قامت فى ثيرب»؟ أم كان يتفق مع خلفائه الثلاثة ويرى القرآن فى جوهره «السند والركيزة والعماد لدولة قريش»، وفى ظاهره «دستور الإسلام»؟، وإذا «كان الدافع الذى حفز كلاً من عمر وعثمان «إلى اشتراط كتابة المصحف فى عهدى أبى بكر وعثمان بـ «لهجة (لسان) قريش» هو - كما قال خليل - «دافع سياسى بحت»، ودليل قوى على «قرشية» الدولة التى تولوا رئاستها بعد موت مؤسسها، فهل هذا المؤسس (الرسول) لهذه الدولة كان - مثل خلفائه - يعى حقيقة «قرشيتها» ووعيه بهذه «الحقيقة» وعمله على تثبيتها وتسييدها ألزماه بالتزام «لهجة (لسان) قريش» فى جمعه وتدوينه للقرآن فى مصحفه ليكون (المصحف المحمدى) هو «سند وركيزة وعماد» دولته «القرشية»، وبالتالى يكون «الدافع الذى حفز» محمداً (المؤسس) إلى جمع وتدوين القرآن فى مصحفه بـ «لهجة» دولة قبيلته هو - أيضًا وبالضرورة - «دافع سياسى بحت»؟ أم أن المؤسس - وعلى عكس خلفائه الثلاثة - كان يعتقد بـ «إسلامية» وليس بـ «قرشية» دولته التى أسسها فى المدينة (يثرب)، وتفرده بهذا الاعتقاد حفزه إلى تجنب «الدافع السياسى» والالتزام بالدافع الإيمانى فى كتابة مصحفه لإخراج القرآن من ضيق «لهجة (لسان) قريش» إلى رحابة «الأحرف السبعة» كدليل على «عربيته» و «إنسانية» رسالته؟ أم أن الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) كانوا أكثر وعيًا من المؤسس بحقيقة «القرشية». وكانوا أكثر حزمًا من المؤسس فى فرض هذه «القرشية» على الواقع (فى الدولة) وعلى القرآن (فى المصحف)؟ إلى آخر التساؤلات التى كنا نود من الشيخ خليل الإجابة عليها.

ولكن - للأسف - ما كنا نوده لن يتحقق لموت الشيخ خليل الذى تعمد عدم توضيح موقف الرسول من هذه الأمور، وموت الشيخ يمنعنا (أخلاقيا وعلميًا) من

التكهن بما كان سيقوله، ويحيلنا (موته) إلى الاكتفاء بما قاله فعلاً ونقلنا بعضه فى الصفحات السابقة، فما قاله يمكننا - بدون تحامل - من القول: **ربما كان الافتراض الأخير (وعى وحزم الخلفاء الثلاثة فى فرض «القرشية» على القرآن «كسند» للدولة) هو ما يوحى به «المخبوء» فيما نقلناه عن كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية». وهذا «المخبوء» يناقض «المخبوء بين سطور» كتابه «دولة يثرب» الذى (المخبوء) يصرح بانقلاب الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) على رسولهم ومؤسس دولتهم بـ «تواطئهم» و «تخطيطهم» لـ «خطف» الخلافة من ابن عم وزوج بنت محمد الذى «كان النبى يسعى لتأهيله ليغدو خليفته»، وفى عمق هذا «المخبوء» يكمن «مخبوء» أخطر يشير إلى وجود تخطيط محمدى لتحويل الدولة من «قرشية» إلى «هاشمية» إلى «محمدية» يتوارثها آل بيته، «بيد أن التيمى (أبا بكر) والعدوى (عمر) - كما يقول خليل - فقها الأمر»،** و «لأن المسألة - كما يقول خليل - لا صلة لها بالعلاقات الإنسانية أو العواطف الدينية بل هى مرتبطة بالمصالح » و «الحسابات الخاصة» فـ «المخبؤء بين السطور» يذهب بعقولنا إلى **أن تناقض «مصالح» و «حسابات» أبى بكر (التيمى) وعمر (العدوى) وعثمان (الأموى) مع «مصالح» و «حسابات» محمد (الهاشمى) دفعتهم إلى التحرك المضاد لخطة محمد - الهاشمى (رغم علاقتهم الإنسانية به كزوج لعائشة بنت الأول. وحفصة بنت الثانى، وكوالد لرقية وأم كلثوم زوجتى الثالث)، و «فلج (أى ظفر وفاز) ثلاثتهم فى حرمان على بن أبى طالب (الهاشمى) من حقه فى (وراثة) الخلافة، وخطفها أبو بكر (التيمى)»** [٤٧]. **وفى «المخبوء بين سطور» الشيخ خليل لم يكتف «الثلاثة» بـ «خطف الخلافة» لكنهم و لـ «قشرية» و**

(٤٧) نفس المرجع - ص ٣٦٤/٣٦٥.

«هشاشة» إسـلامهم[٤٨] ولأن «الديانة الإسلامـية ودولة قريـش التى تمركزت فى أثرب (يثرب) توأم وقرينان وفـرعان لجذر واحد» [٤٩] فقد خططوا لخطف القرآن والتحرك ضـد «المصحف المحمدى» بتهـميشه وتغـييبه وإلغاء وجـوده بحرقه مع مصـاحف ابن مسعود وابن أبى طالب وابن كـعب لتسيـيد «المصحف العثـمانى» وفرضه على أنه المصحف الوحيد الشرعى أو «المصحف الإمام».

هنا، ولقول الشيخ خليل «لا يعـقل أن هؤلاء (على وابن مسعود وأُبَىّ) - وهم من هم - يزيدون أو ينقصون مـن القرآن أو يرتبون آياته وسوره بخلاف مـا وقفهم عليه مـحمد»[٥٠]. ولخطورة «المخبـوء» الذى يتعدى رغـبة خليل فى تأكـيد تطابق مصاحف «هؤلاء» مع «المصحف المحمدى» إلى رغـبته فى توصيل عقل القارئ إلى نتيجـة لم يجرؤ الشيخ خليل نفســه على «التصريح بها» أجد من المـهم نقل ما قاله نفس الشيخ عام ١٩٩٤م عن حقـيقة «اختلاف مصاحف أعـلام الصحابة كعلى بن أبى طالب وابن مـسعود وأبى بن كـعب. إلخ. لا فى ترتيب السور (فـقط) ولكن (أيضًا) فى ألفاظ عدد من الآيات سواء بالنقص أو بالزيادة»[٥١]. ونقلى لهذا القول الخليلى ليس بهدف رصـد تناقض الشيخ مع نفســه (فتناقضات خليل أكـثر من أن تحصى)، ولكن لرصد حقيقة ملخصها أن الشيخ خليل قبل خمس سنوات (أى عام ١٩٩٤م) كان يـريد إثبات «اخـتلاف مصـاحف أعلام الـصحابـة» كحقـيقـة تمكنه (كيـسارى - علمـانى - تنويرى) من الانحيـار إلى والدفاع عن د. نصـر أبو زيد

(٤٨) نفسه - ص ٨٦.

(٤٩) نفسه - ص ٣٣٦.

(٥٠) نفسه - ص ١١٤.

(٥١) خليل - «الأسس الفكرية للـيسـار الإسلامى» - ص ٧٠ و «نحـو فكر إسلامى جـديد» - جـ ٢ - ص ١٠٦.

ومشروعـه الفكرى فى دراسة «مفهوم النص (القـرآنى)»، وبعد خمس سنوات (أى عام ١٩٩٩م) تغير مراده فغير موقفه ليثبت «تطابق مصاحف» نفس «أعلام الصحابة» مع بعضـها، وأيضًا - والأهم - مع «المصحـف المحمدى». وبقصـد خلط الشيخ خليل وقائع عـزل عثمـان لابن مسعود سنة ٣٠ هـ بوقـائع جمع وتدوين عثـمان للمصحف سنة ٢٥ هـ لإثبات أن عنف عثمـان ضد ابن مسعود (وهو محل شك) كان تحديدًا بـسبب امتناع ابن مسـعود عن تسليم مصحـفه لعثمان، وذلـك ليسأل ببراءة «لماذا عامل عـثمان عبد الله بن مـسعود بتلك المعاملة القاسـية؟» و «ما الذى كان مـدونًا فى مصـحف ابن مسـعود حتى دفع عـثمـان إلى اغتصـابه منه بتلك الطريقة»؟ **والإجابة «المخبوء» فى منطق السياق الخليلى تقول: لا بد أن «المدون فى مصحف ابن مسعود» كان يخالف ويغاير «المدون» فى مصحف عثمان. ليس هذا فقط. لكن وبما أن «المصحف العـثمانى» (الذى جمعه أبو بكر - بمـشورة عمر - ودونه عثمان) يخالف ويغاير مصحف ابن مسعود (المطابق «للمصحف المحمدى») فـ «المخبوء» الـذى يفرضه منطق السيـاق الخليلى يقول بحتمـية مخالفـة ومغايرة «المصحف العـثمـانى» لـ «المصحف المحـمدى»،** والمعنى «المسكوت عنه» فى هذا «المخبـوء» والذى «لم يصرح به» خليل وتعـمد تركه لـ «فقه» و «ذكـاء» قارئه : **أن «المصحـف العثمـانى» الذى ظللنا نؤمن به على أنه كـتاب الله ليس هو بالـضبط «المصحف المحمدى» الذى جمعـه ودونه فى حياته والذى - حسب منطق السياق الخليلى - ضاع أصله أو تخلص منه الخلفـاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عـثمان) بحرقه بعد موت الموحى إليه بالقرآن.**

هذا بعض ما تكشف لى من «المخـبوء» بين سطور «كتـاب دولة يثرب» لخليل عبد الـكريم الذى بثقة - لا تخلو من غرور - ختمه بترجـيح أنه «سيثيـر غضب

الإسلامـويين ويدفعـهم - كمـا قال - إلى الصريـخ والولولة» لـ «أننا (خليل) أتينا برأى جـديد - كالعـادة مـوثق بالنقل والعـقل - وهو أن القرآن جـمع بين دفـتى مصحـف فى حياة محـمد (. . .) وأن ما حدث للقـرآن بعد ذلك من تدوين فى عهدى التيـمى ابن أبى قحافة والأموى ابن عفان جاء لاحـقًا وللأسباب (وللدوافع) التى كشفنا عنها »، وبنفس الثقة أضاف «وكالعادة لم نُلق أو نقدم هذا الرأى مرسلاً عاطلاً عن الدليل الذى يؤازره بل الـعكس هو الصحيح فقـد طرحنا بين يديه أدلة الثـبوت وبراهين الـيقـين وحجج الـتوثيق من النقـل (النصوص) والعـقل (المنطق)[٥٢].

* * * *

(٥٢) خليل - «دولة يثرب» - ص ٣٩٩.

(٤)
عن
«القرآن المتلو» و «القرآن المدوّن»

بعد حديثـه الواثق (المغرور) عن رأيه الذى وصفه بـ«الجـديد» [«أن القرآن جُمع بين دفتى مصحف فى حياة محـمد. . . وأن ما حدث للقرآن بعد ذلك من تدوين فى عـهدى التـيمى ابن أبى قـحافـة والأموى ابن عـفان جـاء لاحقًـا وللأسبـاب (والدوافع) التى كشفـنا (كشف) عنها، وبعد تأكيـد أنه «لم يُلْقِ أو يقدم هذا الرأى مرسلاً عاطلاً عن الدليل»، وأنه «طرح بين يديه أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق من النـقل (النصوص) والعقل (المنطق)»، بل وبـعد تحويله لرأيه من مـجرد «رأى» إلى «حقيقة» لن يملك العقل «الإسلاموى» إزاءها سوى «الصريخ والولولة».

بعد ثلاث سنوات من تاريخ نشره لهذا «الرأى» أو لهذه «الحقيقة» (فى كتابه «دولة يثرب» الصادر عام ١٩٩٩م). وتحديداً فى كتابه «الـنص المؤسس ومجتمعه» الصادر عام ٢٠٠٢م قطع الشيخ خليل عبد الكريم - بنفس ثقـته (أو غروره) - أن محمد بن عبد الله «لم يأمر بتدوين القـرآن (فى مصحف)»، ليس هذا فقط، بل و«لم ير فى حياته مـصحفًا» [٥٣]. ولأنه - كما قال - لا يُلْقِى أو يـقدم آراءه مرسلة عاطلة عن الدليل فقـد قال «يؤكد الزركـشى فى برهانه (أى فى كتـابه «البرهان فى علوم القرآن») أنه فى زمن النبى ﷺ ترك جمع القـرآن فى مصحف واحد»، ولمزيد من التوثيق نقل تفريق السيوطى «بين الكتابة والجمع»، ونقل تأكيده «أن القرآن كتب كله فى عـهد رسـول الله ولكنه لم يجمـع فى موضع (مـصحف) واحـد، ولم ترتب

(٥٣) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ١ ص ٩/ ٢٠.

سوره»، ويخرج الشيخ خليل من «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» هذه بـ «أن الأمر الثابت أن الاعتماد كليًا (في التعامل مع القرآن كان) على الحفظ فى الذاكرة والجمع فى الصدور دون غيرهما حتى منتصف خلافة التيمى أبى بكر، أى منذ واقعة غار حرى (حراء.. وبدء الوحى) حتى سنة ١٢ هـ أى ما يقرب من ٢٥ عامًا» [٥٤].

وهنا يستغرب الشيخ خليل موقف عمر بن الخطاب الذى «أصابه الجزع وأحس بالاضطراب وشعر بالقلق عندما بلغه نبأ قتل مئات من (القراء) - أى حفظة القرآن - في حديقة الموت على يد جنود مسيلمة الكذاب زعيم وقائد بني حنيفة»، ويتساءل «ما وجه هلع العدوى ابن الخطاب لموت أولئك الحفظة. وهو (ابن الخطاب) يعلم أن القرآن مكتوب على العظام وسعف النخيل والأقتاب والأكتاف؟ ولماذا اقترح جمع القرآن وكتابته، وهو يعرف أنه فضلاً عن ذلك محفوظ فى صدور المئات فى قرية أثرب (يثرب) وغيرها، وأنه إن استشهد من الحفاظ مئات فقد بقى منهم أضعاف هذا العدد، إذ إن حفظ القرآن شكل لديهم منقبة يفخر المسلم بها حتى النِسوَة (النسوان) فعلنه؟» ويمضى خليل فى تساؤلاته: «وما هو السبب فى أن التيمى أبا بكر تردد فى قبول الاقتراح (العمرى)، وأن زيد بن ثابت اليثربى قاومه باستماتة ولم يرضخ إلا بعد أن ضغط عليه التيمى والعدوى؟»، ويقول خليل: «لعل الإجابة على جميع هذه التساؤلات هى: اعتقاد أبى بكر وزيد بن ثابت أنه من الأصلح بقاء القرآن العظيم محفوظًا فى الصدور حتى يستمر على نضارته وبكارته وطزاجته وانفتاحه»، و«يؤيد هذه الفكرة أن (سيد بنى آدم) لم يأمر بتدوين القرآن»، ورغم أن القرآن فى خلافة ابن أبى قحافة «دوّن فى صحائف وسلم إلى

(٥٤) نفس المصدر - جـ ١ - ص ١٩.

حفصة بنت عمر» فقد «ظلت الهيمنة والسيادة للحفظ والتلاوة والقراءة الشفوية باقى أيام أبى بكر التيمى ثم طوال عهد العدوى عمر، وشطرًا من حكم الأموى عثمان»، وحتى «لا ينال من سيطرة القرآن الكريم المحفوظ فى الصدور وجود مصاحف خاصة لدى بعض كبار الصحابة على رأسهم أبو الحسنين على بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود وأبى (بن كعب) وأبو موسى الأشعرى، ومن النِسَون (النسوان التيمية عائشة» يذهب خليل إلى «أن هذه حالات استثنائية، والاستثناء لا يقاس عليه» (٥٥).

وللأسف سكت الشيخ خليل عن تحديد طبيعة «الضغوط» التى مارسها «العدوى عمر» على «التيمى أبى بكر»، وطبيعة «الضغوط» التى مارسها «العدوى» و«التيمى» على «اليثربى» زيد بن ثابت ليكف عن «مقاومته المستميتة»، وحتى «يرضخ» للاقتراح «العدوى» (العمرى) بجمع وتدوين القرآن، وإذا كان الشيخ استهجن «قلق عمر عندما بلغه نبأ قتل مئات من القراء (أى حفظة القرآن)» واستغرب الاقتراح «العمرى» الذى - فى ضوء ما يفهم من السياق الخليلى - يكاد يتناقض مع السنة المحمدية أو ما وصفه بـ «الأمر الثابت» فى التعامل المحمدى مع القرآن الذى حدده الشيخ بـ «الاعتماد كليًا على الحفظ فى الذاكرة والجمع فى الصدور دون غيرها». بل وإذا كان الشيخ وصف جمع «بعض كبار الصحابة» للقرآن فى «مصاحف خاصة» بـ «الحالات الاستثنائية» التى - كما قال - «لا يقاس عليها» ليس فقط بقصد إقناعنا - كقراء له - بشذوذ أو ربما بخطأ اجتهاد «كبار الصحابة» (أبو بكر - عمر - على- زيد بن ثابت - ابن مسعود - أبى بن كعب - ابن عباس - أبو موسى الأشعرى - عائشة - .. إلخ) وإنما أيضًا - والأهم - لإقناعنا بخطيئة عثمان بن

---

(٥٥) نفسه - جـ ١ - ص ١٩/ ٢٠.

عفان (الأموى) فى حق القرآن الذى وصفه الشيخ خليل بأنه «ليس مجردًا أو مفارقًا أو مغايرًا أو مباينًا أو ما شئت من هذه الكلمات التى تدل على القطعية وتجزم بالتباعد وترمز إلى البينونة» وتحديدًا «ليس مفاصلاً للتاريخ الذى واكبه وللزمن الذى تولد فيه»، والشيخ - كما هو واضح - أراد بهذا الوصف تأهيل عقولنا لاستقبال وتصديق قوله إن «التمسك بتاريخية النص المؤسس يعيد إلى الأذهان حقيقة غدت ملقاة فى مربع النسيان - لأسباب عديدة - وهى: أن القرآن المجيد بدأ شفاهيًا وحفظ فى الصدور مدة طويلة إبانها اتسم بالطزاجة والعطاء والبكورة والتفتح حتى زمل (أسرع) عثمان بن عفان وسيّجه وأغلق عليه بين دفتين، وتحول (بسبب هذا الفعل العثمانى - الأموى) من القرآن إلى المصحف، وهو لفظ لم يرد فى (المرفوع والمطهر = القرآن) وإن وردت به كلمة صحف، والمتفق عليه أن كلمة مصحف حبشية والأشد غرابة أنه أصبح يدعى (مصحف عثمان) رغم أنه (المصحف الإمام)» (٥٦).

هنا. وحتى يكون القارئ [خصوصًا: العلمانى - اليسارى - الماركسى - الليبرالى - التقدمى . . إلخ . . وبالأخص الذى يعتمد بـ «علمية» و«عقلانية» و«موضوعية» الكتابات «الخليلية» التى - كما قالوا - تحاول «عقلنة وأنسنة التراث» و«تثوير الفكر الدينى» . . إلخ . .]. حتى يكون هذا القارئ معنا، ومشاركًا لنا فى عملية البحث. أجد من حقه عليّ أن أطيل عليه قليلاً لتعريفه بـ «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» التى ساقها شيخه - فى كتابات أخرى - لتأكيد «أنه كان يوجد بين يدى محمد ما بين عشرين أو أربعين صحابيًا يكتبون القرآن الذى يمليه عليهم محمد، والقرآن فى نظر محمد وصحبه بل وسائر المسلمين هو أس الإسلام وأصله، فكيف لا يتوفر هؤلاء الكرام الكاتبون على كتابته (القرآن)

(٥٦) نفسه - جـ ١ - ص ٤١ و جـ ٢ - ص ٣٦٦.

وتدوينه بين دفتين، وهو ما يقال له المصحف، وهل لديهم (شُغَلة) - بعد الاشتراك في الغزوات والسرايا وفرق العمليات الخاصة - أهم من ذلك (كتابة وتدوين القرآن في مصحف)؟ وكيف يعقل أن محمداً لا يفكر في جمع القرآن وتدوينه وتحت إمرته هذا العدد الوفير من الكُتّاب (. . .) خاصة وأنه كان ينعى على أصحاب العقائد الأخرى أن كتبهم المقدسة طالتها أيادى التحريف والتبديل؟» وأجاب الشيخ خليل على تساؤلاته بـ «أن الأقرب إلى العقل أن يأمر محمد بكتابة المصحف أو المصاحف، والأبعد عن التصديق أن يغفل عنها ولا يلتفت إليها مع شدة الدواعى. ويقوى هذا الغرض أنه ثبت يقينًا أن عددًا من الصحابة (كعلى بن أبى طالب وابن مسعود وأبى بن كعب. . إلخ. .) كان لديهم مصاحف خاصة (. . .) فكيف يفطن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية فى مصحف ولا يتنبه محمد إلى هذه الضرورة؟» ويقطع خليل بأن «هذا محال» و«أن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققه وتعينه وتشيئه على أرض الواقع»، ووثق الشيخ خليل هذه «الحقيقة» بمقطع جاء فى ثنايا خبر وفد ثقيف إلى الرسول أن عثمان بن أبى العاص (الثقفى) «سأل الرسول مصحفًا فأعطاه» [٥٧].

وعلى غير عادته فى التوثيق لم يشر الشيخ إلى المصدر التراثى الذى نقل عنه هذا الخبر، ورغم أننى رجعت إلى سيرة ابن هشام وتاريخ الطبرى وطبقات ابن سعد والبداية والنهاية لابن كثير وفشلت فى العثور على هذا المقطع فى خبر وفد ثقيف، ورغم أننى لا أستطيع التكهن بسر سكوت الشيخ عن إخبارنا - كقراء له - باسم مصدره حتى نتحقق من دقة نقله ومن ورود هذا المقطع بنفس النص فى نفس

(٥٧) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٠٧/٨ - ١.

المصدر، رغم هـذا فالثابت أن الشـيخ أراد منا - كقـراء له - أن نرى رأيه فى هذا المقطع «أنه صريح النص والدلالة مـعًا على أنه فى عهد مـحمد وإبان حيـاته كانت مصاحف وأنه أعطى عـثمان بن أبى العاص أحدها»، بل وحتى لا يتـركِ عقولنا - كـقراء له - لاعـتـراض من وصـفهم بـ «المـتنطعيـن الذين قد يدّعـون أن كلمـة (المصحف) التى وردت فى الخبر لا تعنى (المصـحف) بالمعنى الاصطلاحى المتعارف عليه، ولكنها تعنى مجموعة من الصحف ضمت إلى بعضها البعض، أو أن أصلها (صـحف) ثم صحـفت إلى (مـصحف)» قـال خليل - بثـقتـه المعهـودة «إن هذا الاعتراض مردود عليه بالآتى».

أولاً: «منذ حياة محمد لم يسـتعمل لفظ الصحف للدلالة على القرآن أو على أجزائه أو على مجـموعة من سوره، وبالتـالى فإن القول بأن صحة مـا ورد بالخبر هو: وسأل الرسول صحفًا فأعطاه، وأن كلمة (صحف) إما أنها صحفت إلى كلمة (مصحـف) أو أنه كان يقصد بهـا مجموعة تـضم بعض السور، هذا الزعم ينافى حقيقة ثابتة وهى عدم تسمية القرآن بـ «الصحف» على الإطلاق».

ثانيًا: «أن قواميس اللغـة لا تساعد على صحة هذا الاعتـراض: يقول الفيروز آبادى: والصحيفة الكتاب والجـمع صحائف، وصحف ككتب نادرة، لأن فعيلة لا تجمع على فُعُل.. ثم بألفاظ أكثر وضوحًا: المصحف هو ما جُعلت فيه الصحف. ومفـهوم ذلك أنه من الجائز أن يقـال: إن المصحف يضم صحـائف. ولا يجوز أن يقال إن صحائف تعنى مصحفًا (...) وترتيبًـا على ذلك فيستحيل أن يكون عثمان بن أبى العاص قد سـأل محمدًا صحـفًا وهو يعنى مصحفًـا لاختلاف المدلول فى كلٍّ. ونحن (خليل) نرجح أنه لو نطق بذلك لبادر محمد بسؤاله: أى صحف تعنى إن كتابنا يسمى (القرآن) وجمعناه فى (مصحف)».

ثالثًا: «رغم ذلك (القول لخليل) ومع التسليم الجدلى البحث أن ما جاء فى الخبر: (وسأل الرسول صحفا. . .) فمعنى ذلك أن سورًا وأجزاءً كانت على عهد محمد تكتب ويضم بعضها إلى بعض فى إضبارة أو على الأقل فى (إضمامة). . . وما دام الأمر كذلك فما المانع إذن بأن مصحفًا كاملاً كتب آنذاك وكتابة (مجموع) أو (إضبارة) أو (إضمامة)، تجمع أجزاء القرآن أو سورًا منه تجعل فرض كتابة أو نسخ القرآن كله فى مصحف أمرًا قريب الاحتمال، وفرض التصديق يرتفع إلى رتبة الحقيقة، وهكذا (القول لخليل) فإن هذا الدفع الأخير ينقلب إلى حجة فى صالح القائلين بكتابة مصحف فى حياة محمد».

ويخلص الشيخ خليل فى نقضه لـ «اعتراض» من وصفهم بـ «المتنطعين» إلى «أن هذا الاعتراض (. . .) لا يقوى على الوقوف أمام الحقيقة (أكرر: الحقيقة) التى نقول (يقول) بها وهى: كتابة مصحف فى عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه» (٥٨).

وبعد كل ما سبق - وهو قليل من كثير - قد يلاحظ القارئ (العلمانى - اليسارى - الماركسى - الليبرالى. . إلخ) أن كتابات شيخه ليست - كما وصفها - «باطحة». وأنها قد تضطر القارئ (الإسلاموى) إلى الضحك، لكنها لن تضطره - كما قال - إلى «الصريخ والولولة»، وقد يلاحظ القارئ (العلمانى - اليسارى. . إلخ) أن شيخه - بما قاله ونقلناه - لم يمنحه فرصة الإمساك به متلبسًا برأى واحد يمكّنه من القول بأن هذا هو رأى شيخه فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف». وقد يلاحظ القارئ (العلمانى. . إلخ) أن شيخه - بوعى أو بدون وعى أو ربما حسب حالته المزاجية أو حاجته الأيديولوجية - كان دائمًا «مع» وفى ذات الوقت وبنفس اليقينية «ضد» كل تفصيلة من تفاصيل ما قاله. . وأنه فى حالة حاجته إلى

(٥٨) نفس المصدر - ص ١١٦/ ١١٧/ ١١٨.

تبنى رأى، يأتى بـ «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» التى تمكنه من تخييل الرأى كحقيقـة، وتخييل النقيض كخرافة. وفى حالة حـاجته إلى تبنى النقيض (الذى كان يرفضه بعنف) ورفض الرأى (الذى كان يتبناه بقوة) يأتى أيضًا بذات (أى بنفس) «أدلة الثبوت وبراهين اليـقين وحجج التوثيق»، لكن - هذه المرة - لتشـهد معه (أو لتشـهد له) بأن النقـيض (الذى كان خـرافة) هو «الحـقيقـة» (بـ «ألف - لام») التى تستحق التـبنى، وأن الرأى (الذى كان حقيقـة) هو «الخرافة» (بـ «ألف - لام») التى تستحق الرفض والنفى خارج العقل.. وقد يلاحظ القارئ (العلمانى .. إلخ) خلو كتابات شيخه من أى قول أو حتى إشارة قد توحى (مجرد إيحاء) بأنه راجع وتراجع عن رأى إلى رأى آخر أكثر صوابًا فى مسـألة «جمع القرآن فى مصحف»، وهو ما يعنى - فى حكم العقل - أن الخطأ ليس فى المسألة المـبحوثة، وإنما - تحديدًا - فى الباحث (شيـخهم خليل عبد الكريم) الذى أراد منا - كقراء له - أن نـقول معه بأن «كتابة مصحف فى عهد محمد وبتـوجيهه وإشرافه» هو «الحقيقة» (بـ «ألف - لام») المؤكدة.

بـ **أولاً**: «هذا العدد الوفـير من الكتّـاب» (من عشرين إلى أربـعين) الذين - كما قال - لم يكن لديهم «شُغلة» غير كتابة الوحى لمحمد.

وبـ **ثانيًا**: «المصاحف الخاصة» التى «فطن» أصحـابها إلى «ضرورة جمع السور والآيات القرآنية فى مصحف».

وبـ **ثالثًا**: عربية وشهرة كلمة «المصحف»، وأن محمدًا - كما قال خليل - هو الذى سمى جمعـه للقرآن بـ «المصحف»، وإلى جانب هذه «الحقيقـة» أراد شيخهم منا - كقـراء له - بأن نقول معـه (أيضًا) بأن محـمدًا «لم يأمر بتـدوين القرآن فى مصحف»، بل و«لم ير مصحفًا فى حـياته» وأن هذا أيضًا هو «الحقيقة» (بـ «ألف -

لام») المؤكدة بـ **أولاً**: أن محمداً «دأب على سماعه (القرآن) من عدد من الصحابة مشافهة (. . .) ولا يوجد خبر فرد أنه كلف واحداً منهم بأن يتلوه عليه من تلك الأدوات المعجبة التى كتب عليها»[٥٩] . وبـ **ثانيًا**: «المصاحف الخاصة» هى مجرد «حالات استثنائية لا يقاس عليها». وبـ **ثالثًا**: «حبشية» كلمة «المصحف» وعدم ورودها فى (المرفوع/ المطهر = القرآن)، وأن عثمان بن عفان هو الذى سمى جمعه للقرآن «العربى» بهذه الكلمة «الحبشية» (المصحف).

والجدير بالملاحظة. أن الشيخ خليل (رغم التناقض الظاهر فى رأييه) لم يتناقض مع نفسه لمجرد (أو حبًا فى) التناقض، أو لأنه يجهل وجود تناقض فى رأييه. أو لأنه لا يكتب (بفتح الياء) كُتبه بنفسه، وإنما تُكتب (بضم التاء) له- كما ذهب د. إبراهيم عوض- (فهذا ما لا أجرؤ على قوله لشذوذه)، لكنه (خليل) - فى تقديرى - اضطر إلى التناقض الظاهرى كحل «تكتيكى»: أولاً: ليتهرب من النقد الذاتى بمراجعة والتراجع عن صواب رأى من رأييه، (فهذه المراجعة لو أرادها لأعلنها). **ثانيًا**: - والأهم - ليتقى خطأ (!!) التضحية بـ «المخبوء» و «غير المصرح به» و «المسكوت عنه» فى رأييه (خصوصًا إذا علمنا أنه عدّ «المخبوء» . . إلخ «جزءاً مكملاً» للمصرح به فى رأييه) اللذين (رغم تناقضهما الظاهر) اتفقا على تحريضنا (كقراء) على الشك فى عثمان بن عفان ومصحفه.

والجدير بالذكر (لخطورته) أن الشيخ خليل سواء بـ «المعلن» و «المصرح به» أو بـ «المخبوء» و «المسكوت عنه» فى رأييه ترك عقولنا وحيدة فى مواجهة تساؤلات «باطحة» و «بالغة التفجر» بل - وبدون تحامل - أضيف أن الشيخ بـ «المسكوت عنه» و «المخبوء» فى رأييه كان يوجه عقولنا إلى إجابات (نعم احتمالية لكنها واردة) تكاد

(٥٩) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ١ ص ٢٠.

تتجاوز الشك («المعلن» و «المصرح به») فى شخص وفعل عثمان بن عفان إلى الشك («المسكوت عنه») فى شخص وفعل محمد بن عبد الله نفسه.

فمثلاً: إذا قلنا مع الشيخ بـ «أن محمداً لم يأمر بتدوين القرآن فى مصحف» بل و «لم ير فى حياته مصحفًا» وإذا علمنا أن الشيخ وصف هذا الرأى بـ «الحقيقة» لتأكيد قاعدة «الاعتماد الكلى على حفظ القرآن فى الذاكرة وجمعه فى الصدور دون غيرهما»، فهل هذه «الحقيقة» تعنى أنه لا معنى لـ «شُغلة» هذا «العدد الوفير من كُتّاب الوحى»؟ أم تعنى أن محمداً - وعلى عكس الصحابة - لم «يفطن إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية فى مصحف»، وترك قرآنه لنفس مصير الكتب المقدسة السابقة «التى طالتها آيادى التحريف والتبديل»؟ وإذا قلنا مع الشيخ بـ «كتابة مصحف فى عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه» وإذا علمنا أن الشيخ وصف هذا الرأى بـ «الحقيقة» للإيحاء بمغايرة «المصحف المحمدى» و «مصاحف الصحابة» لـ «المصحف العثمانى» فهل هذه «الحقيقة» تعنى أن محمداً جهل قاعدة «الحفظ فى الذاكرة والجمع فى الصدور»؟ وأنه (وليس عثمان) هو الذى «زمل (أسرع) وسيّج القرآن وأغلق عليه بين دفتين» وحوّله «من القرآن إلى المصحف» لإنهاء «شفاهيته» (الطازجة والعطاء والبكورة والتفتح)؟

هنا. ولأن الشيخ خليل (اليسارى - العقلانى - العلمى - التنويرى... إلخ) يتمسك بصواب رأييه ويصر على أنهما «حقيقتان» ولأننا فى الفصل السابق تناولنا رأيه القائل بـ «حقيقة» كتابة مصحف فى عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه وكشفنا بعض «المخبوء» فى هذا الرأى «الخليلى»، ولأن هذا الشيخ (وعلى عكس هذا الرأى - الحقيقة) يريد تأكيد ليس فقط أن محمداً (الهاشمى) «لم يأمر بتدوين القرآن فى مصحف» أو أنه «لم ير فى حياته مصحفًا» وإنما أيضًا يريد تأكيد «حقيقة» أن

«كتابة (القرآن فى) مصحف فى عهد عثمان وبتوجيهه وإشرافه» خطيئة (عثمانية - أموية) حولت «الاستثناء» (المصاحف الخاصة) إلى قاعدة بـ «المصحف العثمانى»، أو حولت القرآن «من القرآن إلى مصحف» وهى خطيئة - فى رأى الشيخ - لم تقف عند تقعيد «الاستثناء الذى لا يقاس عليه»، أو عند حد تسمية القرآن «العربى» بكلمة «حبشية» لكنها امتدت إلى ما وصفه الشيخ بـ «الأشد غرابة» و «سخرية من القدر أن ينسب القرآن الكريم إلى فرد من البطن أو الفخذ الذى وقف بالمرصاد لـ (عين العز/ محمد) وهو ينشر دعوته ويؤسس دولة جده قصى فيقال (مصحف عثمان) لا (مصحف الحبيب المجتبى/ محمد)، حتى أن أحد الباحثين المخضرمين (د. عبد الصبور شاهين) لم ير غضاضة فى أن يزبر (يكتب): وبذلك تمت موافقة الأمة كلها على مصحف عثمان (د. شاهين - «تاريخ القرآن» - ص ١٨٩ طبعة ثانية) (٦٠).

وبعيداً عن تجاهل الشيخ خليل للسياق الذى ورد فيه قول د. عبد الصبور الذى نص فيه على «أن ابن مسعود عارض فى إحراق مصحفه، وفى عمل عثمان أيضاً لشبهة اعترته. هى ظنه أن زيداً (بن ثابت) قد تفرد بالعمل، وقد كان هو أولى من يقوم به، فلما علم (ابن مسعود) بعد ذلك أن موقفه قائم على شبهة لا أكثر، وأن المصحف الذى أرسله عثمان (إلى الأمصار) هو نسخة من جمع أبى بكر الذى أُخذ عن صدور الرجال وعن العُسُب واللخاف التى كتبت على عهد رسول الله، وأن زيداً لم ينفرد بالعمل، بل شاركه فيه جمع كبير من الصحابة، وأجمع عليه المسلمون جميعًا وافق (ابن مسعود) اقتناعًا **أولاً** (السجستانى - كتاب «المصاحف» جـ ١ ص ١٨) وحفاظًا على وحدة الأمة **ثانيًا. وبذلك تمت موافقه الأمة كلها**

(٦٠) نفس المصدر - جـ ٢ - ص ٣٦٧.

على مصحف عثمان حتى قال مصعب بن سعـدة: أدركت الناس متوافرين حين أحرق عثمان المصاحف (الخاصـة) فأعجبهم ذلك، وقال: لم ينكر ذلك منهم أحد (راجع كتاب «المصاحف» جـ ١ ص ١٢) ولما قدم على (ابن ابى طالب) الكوفة قام إليـه رجل فعـاب عثـمان بجـمع الناس على المصحف ، فـصاح (علـى) وقال: اسكت، فعن مـلأ منا فعل ذلك، فلو وليت مـنه ما ولى عثـمان لسلكت سـبيله» (راجع «الكامل» لابن الأثير حوادث سنة ٣٠ هـ) » [٦١]. وهو سياق تجاهله الشيخ بقصـد لاحتـوائه على معلـومات - فى تقديـرى - تهدد رغبـته فى إبعـاد الدافع العقيدى والإيمانى لإرجاع ما فعله عثمان إلى «أمويته»، وببراءة غير بريئة قال «نمتنع عن الخوض فى المعركـة التى خاضها الأمـوى عثمان مع عدد من الـصحابة الذين تملكوا مصـاحف خاصـة بهم، ولا بالاختـلافات فى هذا الشأن»، وبنـفس البراءة غيـر البريئـة أضاف «الذى يهمنا أن تـسميـة القرآن العظيم بـ (مصـحف عثـمان) تكرست فى عهد الأسرة المالكة الأموية بدءًا بمعاوية بن أبى سفيان، وذلك لأهداف سياسية أقلها تثبيت مكانتهـا لدى (الرعية!!) وفى مواجهة بنى هاشم أصحاب الحق فى منصب الإمامة العظمى الذى اغتصبوه منهم بطرق نعف عن تسطيرها» [٦٢] .

وبعيدًا عن حقيقة أن الشيخ بما أضافه يكون قد حكّم (بالتشديد) السياسة فى كل مراحل جمع وتدوين القرآن فى مصحف، ففى المرحلة الأولى قطع بأن «المصالح» و «الحسابات الخاصـة» لأبى بكر وعمر وعثمان كانت وراء إعادة جـمعهم للقرآن، وفى المرحلة الثـانية قطع بأن «الـدافع السيـاسى البحت» كـان خلف تدوين عمـر وعثمان للقرآن «بلغة قريش»، وفى المرحلة الثـالثة وبعد تسمية القرآن بـ «المصحف» (سواء فى عهد محمد الهاشمى أو فى عـهد عثمان الأموى.. فالشيخ يختلف مع

(٦١) د. عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - مرجع سابق - ص ١٨٩ .

(٦٢) خليل - «النص المؤسس» - جـ ٢ - ص ٣٦٦.

نفسه فى صاحب التسمية) قطع بأن تسمية «المصحف» بـ «مصحف عثمان» كانت «لأهداف سياسية».

وأيضًا. بعيدًا عن حقيقة أن الشيخ عندما تحفظ على وصف د. محمد أحمد خلف الله لنسخة القرآن التى رجع إليها فى كتابه «الفن القصصى فى القرآن» بـ «المصحف الملكى» (أى الذى طبع فى عهد الملك فاروق) اكتفى الشيخ بقوله اللين «كان الأصوب لو أنه (د. خلف الله) قال: المصحف العثمانى» (٦٣) وهو فى ضوء المنطق الخليلى تصويب يحتاج إلى تصويب، أو على الأقل يثير فى عقولنا (الإسلاموية) تساؤلات عن سر امتناع الشيخ عن وصفه لهذه النسخة بـ «مصحف الحبيب المجتبى/ محمد» هل السر يكمن فى جهله. أم فى «أمويته» (السياسية)؟ وعن سر امتناعه عن اكتشاف «ملكية» د. خلف الله والتدليل عليها بوصفه للقرآن بـ «المصحف الملكى»، هل لأن القول بـ «ملكية» الدكتور لن تمكن الشيخ من الاحتفاء بالدكتور وكتابه ومشاركته رأيه بقوله: «نحن (خليل) لا نأخذ عليه (د. خلف الله) القول بوجود أساطير فى القرآن، بل نؤيده فيه» (٦٤)؟

بعيدًا عن كل هذا، فالشيخ خليل لإقناعنا - كقراء له - بخطيئة عثمان فى حق القرآن و «أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهى) ،ومحاولة تسييجه فى كتاب مصحف) ضررها أضعاف نفعها» (٦٥) ميز «بين القرآن المقروء والمتلو الذى حفظته صدور الرجال وبين القرآن المكتوب الذى دُوِّن إبان عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان الأموى»، فـ «القرآن المقروء أو المتلو أو المحفوظ فى الصدور غض طرى

---

(٦٣) خليل - مقدمته التحليلية لكتاب د. محمد أحمد خلف الله - «الفن القصصى فى القرآن» - مرجع سابق ص ٣٧٠.

(٦٤) نفس المصدر - ص ٤٢٨.

(٦٥) خليل - «النص المؤسس» - جـ ١ - ص ٣٢.

يتفجر نضـارة وبكارة، أبوابه مفتوحه ومداخـله ميسرة ومنافذه واسعة ومـآتيه سهلة ومفـاتيحه طيـعة»، أما «القرآن المدون أو المكـتوب (فى مصحف) فـتغلفه القـداسة وتعلوه المهابة وهو محفود مـحشود ومحروس مخفور تحوطه أسيـجة منيعة وأسوار عالية يقف عليـها حُجَّاب وسدنة ومرازبة يحولون بيـن أى إنسان والاقتراب منه إلا إذا حاز صفات حـددوها بدقة وعينوها بصراحة وذكروها بتـفصيل، وهم وحدهم أصحاب الكلم الفصل فى إحاطته بها واستيـعابه إياها وتمكنه منها، كيما يتعين عليه أن يحصل على تصريح من أولئك الحلاس مذيل بتوقـيعهم المهيب وممهور بخاتمهم القدسانى» (٦٦).

ويمضى خليل فيقول «إن التميـيز بين القرآن المقروء/ المتلو والمحفوظ فى صدور الصحبة وبين القرآن المدون فى عهد عثمان الأموى ليس بدعة حسنة، بل أمر مقرر التفت إليه البحاث القـدامى وسطروه فى مؤلفاتهم، وبداهة (القول لخليل) ليس من الضرورى ذكر التفرقة بفصها ونصـها بل يكفى إدراكها من جماع ما رقموه: أورد الإمام شهاب الدين القسطلانى فى كتابه (لطائف الإشارات لفنون القراءات): **فتلقاه** (يعنى القرآن المجـيد) **أصحابه** (أى أصحـاب الأمين المأمون محـمد) **منه غضا، وأدوه إلى من تلقـاه عنهم خالصًـا محـضًا** (لطائف الإشارات جـ ١ ص ٢١)»، ويؤكد خليل أن «القسطلانى من علماء القرن العـاشر الهجرى، أى انصرمت على تدوين مصـحف عثمـان الأموى تسعة قـرون وقرابة ربع قرن عند وفـاته، بيد أنه يحدد بمنتهى الدقة القرآن النص الخالص المحض الذى كنّه الصحاب فى صدورهـم، ثم تلوه على التابعين كما تلقوه من الإنسان الكامل لابس الصوف (محمد)، وهى (الإحدى عشـرة كلمة التى قالها القـسطلانى) عبارات صريحة الـنص والدلالة معًا على ذيّاك التميـيز الذى نسخناه فى بدء هذه الفقـرة وليس ضربة لازب أن يسطره القسطلانى بحروفه»، ولمزيد من التوثيق يضـيف خليل «أما الإمام السيوطى (. . .)

(٦٦) نفس المصدر - جـ ١ ص ٩.

وهو أيضًا من علماء القــرن العاشر (مثل القسطلانى) فى كــتابه «الإتقان فى علوم القران) سلط حزمــة من الضوء الباهر على الصحابة الذين شــاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسبــاب التى لا تصح إلا بالرواية عنهم والسمــاع من شفــاههم ثم حمل (السيوطى) إلــينا خبرًا غنيًا بالدلالات والمعطيــات، وهو أن محمد بن ســيرين سأل عبيــدة عن آية من القرآن فقــال له: اتق الله وقل سدادًا ذهب الذين يعلمون فــيما أنزل القرآن («الإتقان» - ص ٤١)» ويقول خليل «السـيوطى يخلص إلى أن الصحابة هم الذين حظوا برؤية الســور والآيات وهى تشرق، ومــن ثم وقفوا عــلى معــرفة أسباب بزوغــها، وأن عبيدة لما سأله مــحمد بن سيرين عن آية كــريمة (يعنى سبب ظهورها) رد عليــه بأن الصحابة الذين عــاصروها وتحققــوا منها انتقلوا إلى رحــمة الله»، ويقول خليل عن هذا الخــبر إنه «إشارة واضحة لا تخــفى على الفطن اللبيب إلى القرآن الذى حفظته صدورهم ووعته قلوبهم، وقد سبقت تلك المحاورة الموحية التى جرت بين عــبيــدة وابن سيرين تأليف الكتــب فى فرع (أسبــاب النزول) أحد فروع (علوم القــرآن)، وإلا لرجع ابن سيــرين إلى أحدها، إنما الذى يهــمنا (القول الخليل) أن ما طــلع به علينا السيــوطى ترميز جلىّ لــلقرآن المتلو المحفــوظ فى حنايا صدور الأصحــاب» و «السيوطى كمــا أسلفنا من علماء القرن العــاشر ولدى وفاته مضت تسعة قرون وعقد على كتابــة مصحف الأموى عثمان بن عفان، ومع ذلك ســيطر على وجدانــه (السيــوطى) القــرآن المجيــد الذي وصفــه نديده ومــعاصــره القسطلانى بأنه غض ومحض وخالص»، وأنهى خليل حديثه بقوله: «نكتفى بشهادة هذين الإمامين العالمين العَلَمين لإزالة ما قد يحيك فى قلب أى قارئ أو يحيك فى صدره أو يشوش عــقله القول بضرورة التمــييز بين القرآن المتلو والمقــروء/ المحفوظ وبين (القرآن) المدون بمعــرفة الأموى عثــمان بن عفــان وتحت رقابته وإبان خلافــته (. . .) وعسى أن تتولد عند القارئ قناعة كاملة بهذه الحقيقة البالغة الخطر» [٦٧].

(٦٧) نفسه - جـ ١ - ص ٣٨/ ٤٩/ ٤٠.

هذا هو أهم مـا قاله خليل عـبد الكريـم فى تمييـزه بين «القرآن المتلو والقـرآن المكتوب» تعمدت نقله بنصه وبأدلته **أولاً**: حتى لا أمنح دراويش الشيخ فرصة القول بتعاملى مع أقوال شيخهم بمنطق «القص واللصق». **ثانيًا**: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف على رأى الشيخ بأقـوال الشيخ نفسه. **ثالثًا**: حتى أتيح للدراويش وللقارئ فرصـة ردى إلى صواب قد أكـون جهلته - وهذا وارد - وأعـد الدراويش - بعد كشفهم للصواب الذى أجهله - بالتراجع عن رأيى فى علمية ما قاله شيخهم.

وبدون تطويل أقول:

إننى بعد بحث وتنقيب فيما أمتلكه من مـؤلفات «البحاث القدامى» (وهى كثيرة) لم أجد لـ «التميـيز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى صـدور الصحابة وبين القرآن المدون فـى عهد عـثمـان الأموى» أى وجود لا بـ «الفص والـنص» أو حتى بالمعنى، وهو ما يعنى أن أولئك «البحاث» لم «يلتفتوا إلى» هذا «التميز»، وبالتالى لم «يسطروه» ، لأنهم لم يفكروا فيه، وأستطيع القول بأن ما فكروا فيه و «التفتوا إليه» و «قـرروه» و «سطروه فى مؤلـفاتهم» أخـفـاه الشيخ خليل، وحـتى لا يكون قـولى «مرسـلاً عاطلاً عن الدليل» سـأكتـفى بما اكتفى به الـشيخ أى بكتابى القـسطلانى والسيوطى.

ففى كتابه «لطائـف الإشارات لفنون القراءات» قال القسطلانـى: «القرآن معناه: الجمع. من قولهم قرأت الشىء، أى جمعته» - وأن الرسول «بلغّه كما أُنزل عليه، وألقاه إلى الأمة كما أُلقى إليه، لم يخف منه حرفًا، كما شهد به أحسن القائلين فى قوله: و﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾(سورة - التكوير - ٢٤) فتلقـاه أصحابه من فيه غـضًا وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصًـا محضًا» و «كان القـرآن كله كُتب على عهـد رسول الله ﷺ فى الصـحف والألواح والعُـسُب، لكن غيـر مجمـوع فى

موضع (مصحف) واحد، ولا مرتب السور»، وبعد تسطيره لقصة جمع القرآن فى عهد أبى بكر نقل قول الإمام الباقلانى «وكان الذى فعله أبو بكر فرض كفاية بدلالة قوله ﷺ: لا تكتبوا عنى شيئًا غير القرآن. مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (سورة - القيامة - ١٧). وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَىٰ﴾ (سورة الأعلى ١٨) وقوله: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ (سورة البينة ٢) فكل أمر يرجع لإحصائه وحفظه فهو واجب على الكفاية، وكل ذلك من النصيحة لله ورسوله وكتابه وأئمة المسلمين وعامتهم» و «الحفظ» - فى السياق - تعنى الحفظ بالكتابة. ولتأكيد هذا المعنى استدل القسطلانى بقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ (سورة البقرة ٢) وقوله تعالى: ﴿كُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (سورة البقرة - ٢٨٥) وقال: «ذلك إرشاد إلى أن كلامه الموحى إلى رسله طريق تخليده تدوينه فى الصحف، وأكد ذلك ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: قيدوا العلم بالكتاب. أى بالكتابة (. . .) فدل هذا الأمر على مشروعية كتابة القرآن العظيم» وفى موضع آخر من كتابه كرر القسطلانى نفس أدلته ليقول «أرشدنا الله (. . .) إلى أن طريق تخليد كتابه العزيز (القرآن) تدوينه بالكتابة (. . .) فصارت الكتابة هى السبب إلى تخليد كل فضيلة، والوسيلة إلى توريث كل حكمة جليلة، وحرز مودع لا يضيع المستودع فيه، وكنز لا يعتريه نقص مما تصطفيه، وعمدة يرجع إليها عند النسيان . إذ لا يطرأ عليها ما يطرأ على الأذهان. . إلخ» (٦٨).

ولأن كتابه فى «القراءات» فبعد تدليله على «مشروعية» جمع أبى بكر وتدوين عثمان للقرآن فى المصحف قال: إن أئمة القراءات وضعوا لها «ميزانًا» يرجع إليه

(٦٨) القسطلانى - «لطائف الإشارات لفنون القراءات» - تحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين والشيخ عامر السيد عثمان - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامى - القاهرة ١٩٧٢م - جـ ١ - ص ٩/ ٢١/ ٥٢ / ٥٤ / ٢٨٠.

ومعياراً يعود عليه وهو: السند والرسم والعربية، فكل ما صح سنده واستقام وجهه فى (اللغة) العربية، ووافق لفظه خط المصحف الإمام (المصحف العثمانى) فهو من (القراءات) السبعة المنصوصة، وعلى هذا الأصل بنى قبول القراءات » [٦٩]. ولم يكتف القسطلانى بجعل موافقة اللفظ المنطوق للخط المكتوب «ميزانًا» و «معياراً» و «أصلاً» لـ «شرعية القراءة»، لكنه ختم موقفه وكتابه بتأكيد أن «قراءة القرآن فى المصحف أفضل منها عن ظهر القلب» [٧٠].

وعند هذا الحد نتوقف لنلاحظ.

أولاً: أن الشيخ - فى كتابات سابقة - قال فى تعريفه لكلمة «قرآن»: «قرأت الشىء قرآنا: جمعته وضممته بعضه إلى بعض (. . .) ومعنى القرآن: الجمع، لأنه يجمع السور فيضمها» [٧١]. وهو بهذا التعريف لا يختلف مع القسطلانى، وإذا تذكرنا تفريق الشيخ بين «الصحف» و «المصحف»، وذهابه إلى أن أبا بكر جمع السور فى «صحف»، وأن عثمان جمع «الصحف» (السور) فى «مصحف»، و «المصحف: هو ما جُعلت (ضُمت) فيه الصحف (السور)» [٧٢]. علمنا أن الفارق بين كلمة «القرآن» وكلمة «المصحف» فى اللفظ وليس فى المعنى.

ثانيًا: أن واحدية أو حتى تقارب معنى «القرآن» و «المصحف» يذهب بعقولنا إلى رؤية الأمر النبوى بكتابة ما كان يوحى إليه فور نزوله وتحديد موضع كتابته فى السور، وإلى رؤية «جمع» أبى بكر وعثمان للسور فى «صحف» و لـ «الصحف» فى «المصحف» على أنه تحقيق لمعنى «القرآن» الذى - كما رأينا - حمل فى تسميته

---

(٦٩) نفس المصدر - جـ ١ - ص ٦٨.

(٧٠) نفسه - جـ ١ - ص ٣٣٢.

(٧١) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٨.

(٧٢) نفس المصدر - ص ١١٧.

الأمر بـ «جمعه» و «كتابته».

ثالثًا: أن هذا «الجمع» كـان - كما قال البـاقلانى ووافقه القـسطلانى -«فرض كفـاية»، والمعروف أن الفرض العـينى «هو ما يُطلب فعله من كل فـرد من الأفراد المكلفين، ولا يجزئ قيام مُكَلَّف به عن آخـر. . كالصلاة»، والفرض الكفائى «هو ما يُطلب فعله من مجموع المكلفين، لا من كل فرد منهم، بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد تم الواجب (الفرض) وسقط الإثم والحرج عن الباقين. وإذا لم يقم به أى فرد من المكـلفين أثموا جـمـيـعًا بإهمال هذا الـواجب (الفرض)» [٧٣]. وهذا المعنى عبر عنه القـسطلانى بقوله: «فكل أمر يرجع لإحصـائه (القرآن) وحفظه (أى «جمعـه» و «كتابته»)، فـهو واجب (أى فرض) على الكفاية». ولأنه «إذا تـعين فرد لأداء الواجب الكفائى كان واجبًا عينيًا عليه» [٧٤]. فقد تعين على أبى بكر وعثمان (بخلافتهما لرسول الله فى حفظ الدين وسياسة الدولة، وبحدث قتل مئات القراء. واختلاف المصـاحف فى عهديهما) «جمع» السـور فى «صحف» و «الصحف» فى «مصحـف، وقد قاما بهـذا «الفرض الكفائى» وأسقطا عن الأمـة «إثم» ترك القرآن بدون «جمع» فى «مصحف».

بعـد ما لاحظنـاه نعود إلى قـول القـسطلانى الذى نقله الشـيخ خليل **«فتلـقاه أصحابه منه غضًا وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصًا محضًا»**. ونقول بأن «الغض: الطرى الذى لم يتغير» و «المحض: اللبن الخالص» و «الخالص: ما صفا ونصع» [٧٥].

---

(٧٣) الشيخ عبد الوهاب خلاف - «علم أصول الفقه» - مطبعة النصر - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٤٢م - ص ٨٢.

(٧٤) نفس المصدر - ص ٨٣.

(٧٥) ابن منظور - «لسان العرب» - جـ ٢ ص ١٢٢٨ و جـ ٥ - ص ٣٢٦٥ و جـ ٦ - ص ٤١٤٥.

وهى كلمات - فى حـدود معانيهـا - دقيقة فى وصفـها لأمانة الرسول فى تبـليغه للنص القرآنى (بلغه كـما أنزل عليه، وألقاه إلى الأمه كـما ألقى إليه، لم يُخْفِ منه حرفًـا» ودقيقة فى وصـفها لأمـانة «أصحابه» فى نقل النص القـرآنى «إلى من تلقاه عنهم». وأيضًا هى كلمـات - فى حدود سياقـها - لا تفيد بل ولا توحـى (مجرد إيحاء) بـ «تمييز» القسطلانى «بين القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون فى عـهد عثمان الأمـوى». وحتى إذا افترضنا - جـدلاً - أن الشيخ خليل لم ينتزع هذه الكلمات (الإحـدى عشر) من سياقها. ولم يـدخلها فى سياق مغاير لتـقويلها بما لا تقوله صـراحة. فأصول البحث العلمى كـانت تحتم على هذا الشيخ مـقارنة هذه الكلمات بنصـوص أخرى فى نفس كتـاب القسطلانى، **أولاً:** ليطمئن قـارئه إلى أن ما قالتـه الكلمات الإحدى عشـر تقوله نصوص «قـسطلانية» أخرى. **ثانيًا:** - وبالتالى - لتأكيد أن القسطلانى (ورغم انصرام تسعة قرون وقرابة ربع قرن على تدوين مصـحف عثمان الأموى) كـان يقول بـ «التمييز»، خـصوصًا وأن الكلمات الإحدى عشر - كمـا نرى - خلت من «صراحة النص» و «صراحة الدلالة» على ذلك «التمييز»، وبالأخص لوجود نصوص «قسطلانية» أخرى تقطع بـ «بمشروعية كتابة القرآن»، وأن تدوينه (القرآن) بالكتابة فى صحف ثم فى «مصحف») هو «فرض كفاية، وهى الطريقة (التى أرشدنا الله إليـها) لتخليد كتابه العزيز »، وأن «المصحف العثمانى» هو «الميزان» و «المعيار» و «الأصل» لـ «شرعية القراءة (للقرآن)» إلخ وهى نصوص - كما نرى - كان يتحـتم على الشيخ نقلها وتحليلها وإثبات أنها (وعلى عكس ظاهرها النافى لـ «التمييز») تقول بـ «التمييز».

ولكن الشيخ خليل - كما هو ظاهر - لم يجد ما يضطره إلى إلزام نفسه بأصول البحث العلمى، بل وعلى عكس المنتظر منه كباحث يـتفاخر بـ «ديدنه» فى «التوثيق

المبالغ فيه» - كما قال - «كيما نسد طريق ونسك المنفذ ونغلق الدرب على أى مراء سقيم أو لجاج عنيد أو لجاجة شكسة» (٧٦). للأسف لم يكتف بنقل الكلمات الإحدى عشر لكنه - وبجرأة - خَيَّلها لقارئه على أنها «عبارات (!!!) صريحة النص والدلالة معًا على ذلك التميز»، وذلك - فى تقديرى - بقصد تضبيب أو تغييب حقيقة أن كلمات القسطلانى (سواء فى حدود معانيها أو فى حدود سياقها) تصف «بصريح النص» دقة وأمانة عملية «نقل» القرآن/ الوحى (من جبريل إلى الرسول إلى الصحابة إلى التابعين إلينا)، وذلك - فى تقديرى - بقصد إبعاد عقل قارئه عن مجرد الاقتراب من حقيقة الفارق الجوهرى بين عملية «النقل» للقرآن / الوحى وبين عملية «فعل» هذا القرآن / الوحى فى عقل أو فى قلب المتلقى.

ولأن الشيخ خليل - كما مر بنا - لم يكتف بما نسبه للقسطلانى لتوثيق قوله بـ «التميز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى»، لكنه لتأكيد هذا «التميز» وتثبيته فى عقول قرائه «كأمر مقرر التفت إليه البُحّاث القدامى وسطروه فى مؤلفاتهم» نقل ما نقله السيوطى» أن محمد بن سيرين سأل عبيدة عن آية من القرآن فقال له: اتق الله وقل سدادًا، ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن»، فقبل أن نقترب بعقولنا من حقيقة هذا الفارق الجوهرى أجد من المهم التوقف قليلاً لتأمل ما نقله الشيخ عن السيوطى فى ضوء بعض ما قاله السيوطى وسكت الشيخ عن نقله.

فى كتابه «التحبير فى علم التفسير» قال السيوطى «القرآن (. .) هو فى اللغة: الجمع (. . .)، تقول: قرأت الشىء قرآنًا إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض.

---

(٧٦) خليل «النص المؤسس ومجتمعه» -جـ ١ ص ٤٢.

وقال أبو عبيدة: وسمى القرآن لأنه يجمع السور ويضمها» (٧٧). وفى كتابه «الإتقان فى علوم القرآن» نقل عن الحارث المحاسبى أن «كتابة القرآن ليست بمحدثة، فإنه ﷺ كان يأمر بكتابته، لكنه كان مفرقًا فى الرقاع والأكتاف والعُسب، فإنما أمر الصديق (أبو بكر) بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعًا» و «جمعها وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شىء» (٧٨). وبعد حديثه عن جمع أبى بكر وتدوين عثمان للقران فى المصحف، قال عن ترتيب الآيات: إن «الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات (فى سورها) توقيفى لا شبهة فى ذلك»، ونقل اختلاف العلماء حول ترتيب السور، وهل هو توفيقى (اجتهادى) أم توقيفى (بأمر رسول الله)؟ وانتهى إلى أن «الذى ينشرح له الصدر ما ذهب إليه البيهقى وهو أن جميع السور ترتيبها توقيفى (أى بأمر الرسول) إلا براءة والأنفال» (٧٩). ولم يكتف السيوطى بتسطير هذا الرأى فى كتابيه «التحبير» و «الإتقان»، لكنه أفرد له كتابًا كاملاً سماه «تناسق الدرر فى تناسب السور» (نشر بعنوان «أسرار ترتيب القرآن» - دار الفضيلة - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٢م) وإلى جانب ما سبق وفى تناوله لـ «القراءات» (كعلم من علوم القرآن) نبه السيوطى قارئه إلى قول الزركشى «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان. فالقرآن هو الوحى المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات اختلاف ألفاظ الوحى المذكور فى الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما (...)، والتحقيق أنها (القراءات السبع) متواترة عن

(٧٧) السيوطى - «التحبير فى علم التفسير» - تحقيق د. فتحى عبد القادر فريد - دار المنار - القاهرة - البطعة الأولى ١٩٩ - ص ٣٩.

(٧٨) السيوطى - «الإتقان فى علوم القرآن» - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار التراث - القاهرة - بدون تاريخ - جـ ١ - ص ١٦٨.

(٧٩) نفس المصدر - جـ ١ - ص ١٧٢ - ١٧٩ و «التحبير فى علم التفسير» - ص ٣٧١ / ١٧٣.

الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبى ﷺ ففيه نظر»، وعلق السيوطى على ما نبه إليه بقوله «قلت: فى ذلك (أى فيما قاله الزركشى) نظر»، وذهب السيوطى إلى أنه «قد نص على تواتر ذلك كله أئمة الأصول (. .)، وهو الصواب، لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ (القرآنى) ثبت تواتر هيئة أدائه (قراءته)، لأن اللفظ لا يقوم إلا به. ولا يصح إلا بوجوده» [(٨٠)].

وما نقلناه - فى حدود فهمنا - يعنى أن السيوطى لم يكن - فقط - مع كتابة القرآن فى مصحف، أو حتى مع الرأى القائل بأن ترتيب الآيات فى سورها، بل وترتيب السور فى المصحف كان بتوقيف من رسول الله نفسه، وإنما - أيضًا - كان مع نفى التمييز بين «القرآن» و «قراءاته»، إلى جانب هذا، إذا علمنا أن «القرآن» (سواء عند السيوطى أو الزركشى) هو الآيات والسور المجموعة - أى المدونة والمكتوبة - فى المصحف ، وأن «القراءات» هى التلقى (سواء بـ «التواتر» عند السيوطى، أو بـ «الآحاد» عند الزركشى) لنفس آيات وسور المصحف بالمشافهة عن رسول الله، فالذى كنا - كقراء - نتنظره من الشيخ خليل (كباحث - كما قيل - علمى وموضوعى) أن ينقل رأى السيوطى الثابت - فعلاً - فى كتابه، وأن يحدد لنا - كقراء له - موقفه هو (كباحث) من قضية «القرآن» و «القراءات» فى ضوء قوله بـ «التمييز بين القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ فى الصدور، وبين القرآن المدون (المكتوب فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى»، وهل «القرآن المقروء / المتلو» - عند خليل - يمكننا فهمه على أنه «القراءة» أو «القراءات» - عند السيوطى والزركشى - خصوصًا وأن المشترك بين «المقروء/ المتلو» و «القراءات» هو «المشافهة»

(٨٠) «الإتقان» - جـ ١ - ص ٢٢٢/ ٢٢٣.

وليس «التدوين»؟ أم أن «القرآن المقـروء/ المتلو» - عند خليل - يختلف عن ويغاير «القراءات» - عند السيوطى والزركشى؟

للحقيقة، ورغم أن الشيخ خليل لم يحدد بدقة حقيقة موقفه من قضية «القرآن» و «القراءات» إلا أن الثابت أنه فى قـوله بـ «التمييز» وصـف «القرآن المقروء/ المتلو = المحـفوظ فى الصـدور» بـ «الصـورة الصوتيـة»، ولتـأكيـد انطبـاق الوصف على الموصوف نقل مـا أسماه بـ «اللوحـة الفنية الرائعة» التى - كـما قال - رسمـها د. محمـد عبد العزيز مرزوق فى قوله «أمـا الصورة الصوتية فتـتجلى فى تلقى القرآن بالمشافـهة من صـاحب الوحى، إذ كان النبى يقـرأ ما ينزل عليـه والصحـابة حوله يسمعون بآذانهم ما يـقرؤه النبى فيعرفون عن طريق السماع حقـيقة النظم القرآنى، ويقفون على أسلوب أدائه، وينبغى أن نذكر أن هذا الضرب من التلقى لم يقع مرة واحدة بل تكررت القـراءة وتكرر التلقى عن النبى» وأحالنا الشيخ خليل إلـى كتاب د. مرزوق («المصحف الشريف.. دراسة تاريخية وفنية» - ص ١٢) [٨١].

نعم بالرجوع إلى هذا الكتاب (المرجع) وجدنا أن الشـيخ خليل - بقصد وتعمد - تجاهل ما كتبه د. مرزوق (قبل النص المستشهد به) «لقد حرص النبى منذ اللحظة الأولى (لنزول الوحى) على حفظ هذا الوحى واستظهـاره، كما حرص فى الوقت نفسـه على تدوينه فور نزوله، وكـان هذا التدوين يتم تحت إشرافـه ورقابته، كـما حرص أيضًا - صلوات الله عليه - على أن يحـفّظه لأتباعه. وهكذا منذ اللحظات الأولى لنزول الوحى على النبى أصبح للقرآن صـورتان واضحتـان صورة صـوتية وصورة مكتوبة (خطيـة)، أما الصورة الصوتية فتـتجلى فى . . .إلخ»، إلى أن يقول د. مرزوق: «ولم تكن اللغة العربية الفصحى التى نزل بها القرآن الكريم قد تهيأت

---

(٨١) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ٢ - ص ٣٦٩.

لها السيطرة اللغوية حينئذ، بل كانت متعددة اللهجات نظرًا لاتساع أرجاء شبه الجزيرة العربية واختلاف البيئات فيها، الأمر الذى جعل هذه الألسن متباينة بعضها عن بعض فى النطق، وفى التعبير بأصواتها، ولما كان من العسير على الصحابة أن يحفظوا هذا القرآن بغير اللهجة التى يتكلمون بها فقد أجاز لهم النبى تلاوته باللجهات التى درجوا عليها، **وأقرأهم (النبى) بهذه اللهجات، أو بعبارة أخرى بهذه القراءات وفقًا لما تستطيعه ألسنتهم (. . .) هذه هى الصورة الصوتية للقرآن»**(٨٢). عن «الصورة المكتوبة»، قال د. مرزوق: «إن التدوين والكتابة لم تكن من الأمور الشائعة بين العرب فى ذلك العصر، فقد كانت الأمية طاغية عليهم. والكاتبون فيهم قلة ملحوظة، ولكن (رغم هذا) حِرْصُ النبي على حفظ كلمات الله قد دفعه إلى العمل على تدوينها فور نزولها، فاتخذ كتبة يكتبون آيات القرآن أولاً بأول، ويلازمون النبى حيثما ذهب وأنى أقام لكى يؤدوا هذا العمل الذى تفرغوا له. لا يشغلهم عنه شاغل، وقد تمت هذه الكتابة بيد كُتّاب من قريش فى مكة. وكُتّاب من الأنصار فى المدينة، ولم يكن فى رسم الحروف فروق واضحة كما كان الحال فى القراءة الشفوية (الصورة الصوتية) (. . .) وهكذا أصبح للقرآن الكريم مصدر جديد، فإلى جانب صدور الحفاظ التى استوعبته كانت تلك السطور التى خطتها يد الكتبة فى مكة (. . .) وفى المدينة .

نعم، تجاهل الشيخ خليل لما نقلناه وسكوته عن إخبارنا - كقراء له - بالمدوّن فى مرجعه عن «الصورة المكتوبة للقرآن فى عهد النبى» يقوى شكنا فى حكاية «علمية» و «موضوعية» الشيخ ، ونعم، نستطيع رؤية تجاهل الشيخ وسكوته عن نقل ما قاله

(٨٢) د. محمد عبد العزيز مرزوق - «المصحف الشريف: دراسة تاريخية وفنية» - سلسلة «قضايا إسلامية» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٥م - ص ١٢/١٣.

د. مرزوق عن «الصورة المكتوبة» ورؤية احتفاء نفس الشيخ بما قاله نفس الدكتور عن «الصورة الصوتية» فى ضوء الإصرار (الخليلى) على «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدوّن (المكتوب) فى عهد عثمان الأموى»، لكن الجدير بالذكر - إلى جانب هذا - أن أهم ما فى اعتماد الشيخ لوصف د. مرزوق لـ «القراءات» (السبع) بـ «الصورة الصوتية» على أنها - أيضًا - وصف دقيق لـ «القرآن المقروء/ المتلو المحفوظ فى الصدور» أن هذا «القرآن المقروء/ المتلو المحفوظ» (إذا حذفنا الصفة واكتفينا بالموصوف) سيكون هو - تحديدًا - «القراءات».

وبهذا التحديد قد نكون اقتربنا بعقولنا من إجابة جادة عن السؤالين السابقين. لكن هذا التحديد (الإجابة) يقذف بعقولنا فى منطقة مليئة بالتساؤلات الشائكة التى لا أملك الآن سوى مجرد طرح بعضها:

لماذا - فى وصفه لـ «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ» - اعتمد الشيخ خليل الوصف («الصورة الصوتية») وتعمد عدم ذكر الموصوف (القراءات)؟ هل لأن مصطلح «القراءات» عتيق وسلفى وبالتالى لا يناسب «يسارية» و «تنويرية» الشيخ ؟ أم لأن «الصورة الصوتية» وصف جديد وتجديدى وسيغنيه عن المصطلح العتيق وبالتالى - والأهم - لن يضطر الشيخ إلى تحديد: بأى «قراءة» (صورة) من «القراءات» (الصور الصوتية) كان «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ»؟

وإذا كان «القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ» هو «القراءات» (بما أنه هو «الصورة الصوتية») بل وإذا كان السيوطى فى اختلافه مع الزركشى رفض «التمييز» بين حقيقة «القرآن» وحقيقة «القراءات» ورآهما حقيقة واحدة متواترة «لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ (القرآنى) ثبت تواتر هيئة أدائه (أى «الصورة الصوتية» لقراءته)»، فلماذا لم يستبعد الشيخ خليل الإمام السيوطى ويستشهد برأى الزركشى؟ هل لجهله برأى

الزركشى، أم لحاجته إلى «عالم» و «علم» و «معاصر للقسطلانى» فكان السيوطى؟ وإذا استبعدنا احتمال الجهل ورجحنا احتمال الحاجة، فلماذا تجاهل الشيخ خليل رأى السيوطى فى الجزئية محل البحث؟ ولماذا لم ينقل هذا الرأى ويختلف معه كما فعل السيوطى نفسه مع الزركشى؟

أنا لا أعرف، والذى أعرفه - يقينًا - أن الشيخ خليل لم يكتف بحجب رأى السيوطى الرافض لـ «التمييز»، لكنه وبجرأة (وربما تحت ضغط حاجته إلى اسم السيوطى) - تعمد نقل رأى آخر للسيوطى فى جزئية أخرى هى تحديدًا «أسباب النزول» للتدليل على أن السيوطى يشاركه القول بـ «التمييز».

وهى - فى تقديرى - جرأة غير متوقعة من شيخ يفترض فيه العلم بالفروق «المعلومة بالضرورة» بين «علم القراءات» (الصورة الصوتية لقراءة الآيات) وبين «علم أسباب النزول»، وبالتالى يفترض فيه العلم ببديهية أن لـ «علم القراءات» أدلة ثبوت تختلف عن، أو على الأقل ليست هى أدلة ثبوت «علم أسباب النزول». وأيضًا يفترض فيه العلم بأن التدليل على «القراءات» (الصورة الصوتية) بأدلة «أسباب النزول» يخرج عن المعقول لفساده.

لكن - وكما مر بنا - هذا «اللا معقول» أو التدليل الفاسد هو ما اعتمده الشيخ خليل حيث قال: «حمل السيوطى إلينا خبرًا غنيًا بالدلالات والمعطيات وهو: أن محمد بن سيرين سأل عبيدة عن آية من القرآن، فقال له: اتق الله وقل سدادًا ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن». . ورغم أن سؤال ابن سيرين - كما هو واضح - ليس عن «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ» أو عن «الصورة الصوتية» لقراءة الآية، وإنما هو - تحديدًا - عن «سبب نزولها». رغم هذا قال خليل عن هذا الخبر: إنه «إشارة واضحة لا تخفى على الفطن اللبيب إلى القرآن الذى حفظته

صدور الصحابة ووعته قلوبهم»، ولم يكتف الشيخ بهذا لكنه قال: «الذى يهمنا أن ما طلع به علينا السيوطى ترميز جلىّ للقرآن المتلو المحفوظ فى حنايا صدور الأصحاب»، وهذا «الترميز» دليل على أنه رغم «مضيّ تسعة قرون وعقد على كتابة مصحف الأموى عثمان بن عفان ومع ذلك سيطر على وجدان السيوطى القرآن المجيد (المقروء/ المتلو = المحفوظ) الذى وصفه نديده ومعاصره القسطلانى بأنه غض ومحض وخالص».

وما فعله الشيخ قد يعنى - فى عمقه الدلالى - سوء ظنه بقارئه (خصوصاً العلمانى - الليبرانى.. وبالأخص اليسارى - الماركسى) الذى - فى التقدير الخليلى - هو قارئ «استهلاكى» بجانب افتقاده للمعرفة الكافية بـ «علوم القرآن» التى تمكنه من التفريق بين «القراءات» و«أسباب النزول»، وبجانب افتقاده للجرأة العقلية التى تمكنه من نقد «اللامعقول» الخليلى. فهو (= القارئ العلمانى فى التقدير الخليلى) لديه القابلية النفسية للتستر على هذا «اللا معقول».. لكن اليقينى (على الأقل بالنسبة لى كقارئ غير علمانى) أن الشيخ خليل بكل ما فعله لم يوفق فى «إزالة ما يحيكه فى قلبى» قوله «بضرورة التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (المكتوب فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى»، بل ورغم كل ما ساقه من أدلة (تناولنا أهمها)، ورغم قذائفه البلاغية التى قصف بها عقولنا لإقناعنا - كقراء - بأن «القرآن المقروء أو المتلو أو المحفوظ فى الصدور غض طرى يتفجر نضارة وبكارة، أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومنافذه واسعة ومآتيه سهلة ومفاتيحه طيعة، أما القرآن المدون أو المكتوب (فى المصحف) فتغلفه القداسة وتعلوه المهابة وهو محفود محشود ومحروس مخفور تحوطه أسيجة منيعة وأسوار عالية يقف عليها حُجّاب وسدنة ومرازبة يحولون بين أى إنسان والاقتراب منه..

إلخ» رغم هذا لم يُولّد الشيخ فى عقولنا «قناعة كاملة (أو حتى ناقصة)» بما وصفه بـ «هذه الحقيقة البالغة الخطر»، «أن القرآن المجيد بدأ شفاهيًا وحفظ فى الصدور مدة طويلة إبانها اتسم بالطزاجة والعطاء والبكورة والتفتح حتى زمل (أسرع) عثمان بن عفان وسيجه وأغلق عليه بين دفتين، وتحول (بسبب هذا الفعل العثمانى - الأموى) من القرآن إلى المصحف»، و«أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهى) ومحاولة تسييجه (تدوينه فى كتاب - مصحف) ضررها أضعاف نفعها».

وبدون مبالغة أستطيع القول بأن الشيخ خليل - بكل ما كتبه حَتَّم (بالتشديد) على عقولنا الشك فى حقيقية هذه «الحقيقة».

أولاً: لأننا لو ذهبنا مع هذا الشيخ إلى ما وصفه بـ «الحقيقة» التى تقول بـ «كتابة القرآن فى مصحف فى عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه»، وإذا جاز لنا الذهاب مع نفس الشيخ إلى ما وصفه أيضًا بـ «الحقيقة» التى تقول بأن محمدًا «لم يأمر بتدوين القرآن فى مصحف»، بل «ولم ير فى حياته مصحفًا» وأن «القرآن (كما نقل الشيخ عن السيوطى) كُتِبَ كله فى عهد رسول الله، ولكنه لم يجمع فى موضع (مصحف) واحد»، فلا بد من مد الخط إلى منتهاه بتحميل محمد بن عبد الله مسئولية هذا «الضرر» سواء بـ «تسييجه» للقرآن فى مصحف - إذا قلنا بـ «الحقيقة» الأولى - أو بتمهيده لـ «التسييج» بكتابته لما كان يوحى إليه فور نزوله - إذا قلنا بـ «الحقيقة» الثانية - وما فعله محمد بن عبد الله لا يعنى سوى أنه كان يقصد إلحاق «الضرر» بالقرآن. أو أنه كان يجهل «هذه الحقيقة البالغة الخطر» التى تقول بـ «أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهى)، ومحاولة تسييجه (تدوينه - كتابته) ضررها أضعاف نفعها». وفى المقابل لا يعنى اكتشاف خليل عبد الكريم لما وصفه بـ «الحقيقة البالغة الخطر» وكشفه لها ودفاعه عنها سوى أن خليل عبد الكريم كان أعلم من محمد بن عبد الله بطبيعة القرآن، أو أنه كان أحرص منه على القرآن، أو أنه حاول

رفع «الضرر» الذى (سواء بقصد أو بجهل) ألحقه محمد بن عبد الله بالقرآن «النص المفتوح (الشفاهى)» الذى «سيَّجه» أو مهد لـ «تسييجه» فى مصحف..

ثانيًا: قال خليل عن «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور»: إنه «لا يباين القرآن المجيد الذى تم تدوينه إبان حكم الأموى عثمان بن عفان فى مصحف واحد» وتبرأ مِمَّن يفهم تمييزه «بين القرآن المقروء/ المتلو (الصورة الصوتية) وبين القرآن المدون/ المكتوب (الصورة الخطية)» على «أنهما قرآنان». وقطع بـ «أنهما قرآن واحد مجيد بيد أن النظرة لأحدهما تفاصل النظرة للآخر[٨٣] ورغم مباينة هذه الأقوال «الخليلية» لما قاله الشيخ نفسه فى كتابه «دولة يثرب» - وتناولناه فى الفصل السابق - عن «المصحف المحمدى» و«مصاحف الصحابة و«المصحف العثمانى»، وهى مباينة - فى تقديرى - تجعل القارئ (العاقل) يتشكك كثيراً فى جدية الأقوال «الخليلية» سواء المُثبتة لـ «التباين» (فى دولة يثرب»)، أو النافية لهذا «التباين» (فى كتابه «النص المؤسس ومجتمعه»)، وأيضًا هى مباينة - فى تقديرى - كانت توجب على الشيخ خليل - إن كان فعلاً (كما قيل) «يبحث عن الحقيقة». أو حتى يتعامل مع قارئه (اليسارى - العلمانى.. إلخ) كقارئ عاقل - أن يراجع تناقضاته فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف»، ويحدد بدقة هل هذا «الجمع» (التدوين - الكتابة) تم فى عهد محمد «وبتوجيهه وإشرافه»، أم تم فى عهد عثمان «وبتوجيهه وإشرافه»؟ بجانب هذا. إذا كان «الجمع» (التدوين - الكتابة) «ضرره أكثر من نفعه» لتعارضه مع حقيقة القرآن «كنص مفتوح (شفاهى)»، وإذا كان الشيخ قطع بأن «القرآن المقروء / المتلو لا يباين القرآن المدوّن / المكتوبَ» وبأنهما (سواء فى «صورته الصوتية» أو فى «صورته الخطية») «قرآن واحد»،ولم يكتف بهذا لكنه أضاف: «بيد أن النظرة لأحدهما تفاصل النظرة للآخر»، ليؤكد أن إثباته لتطابق الصورتين «الصوتية»

(٨٣) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ١ - ص ٢١/ ٢٥/ ٤٠.

و«الخطية» لا ينفى قوله بـ «المفاصلة» و«التميـيز»، وهو ما يعنى - فى حدود فهمنا - أنه ليكون النص القرآنى «غضـًا طريًا يتفجر نضارة وبكارة»، ولتكون «أبوابه مـفتوحة ومداخله ميسرة ومنافـذه واسعة ومآتيه سهلة ومفاتيحه طيعـة»، يشترط الحفاظ على «شفاهيتـه» بتلقيه فى «صورته الصوتية» عن طريق «الأذن» (سـماعه من حافظ)، أو عن طريق «الفم» (تلاوته من الذاكـرة)، أما تلقـيه عن طريق «العيـن» فى «صورته الخطيـة من «المصحف» الذى «تغلفـه القداسـة وتعلوه المهابة» و«المحـفود المحـشود والمحروس المخفور . . إلخ» فهو تلقى «إستاتيكى» و«ضار» لأنه لا «يتسم (مثل التلقى الشفاهى) بالحركة والديناميكية»[٨٤].

إذا كان ذلك كذلك. فنحن لن نشغل أنفسنا - الآن - برؤية انحياز الشيخ خليل إلى «القرآن المقروء/ المتلو» (الصورة الصوتية) فى ضوء قول الشيخ نفسه: إن «ترتيل (تلاوة) القرآن أو تجويده ترتـيلاً صحيحـًا وتجويداً سليمًا لا يستطـيعه إلا من تعلم القواعد على أيدى علماء متخصصين(. . .) أما الذى يغامر بترتيل القرآن أو تجويده دون أن يتلقى علوم القـراءات (الصورة الصـوتية) على أساتـذة متخـصصـين فإنه يعرض نفسـه للإخفاق الذريع»[٨٥]. وذلك حتى لا يـعدنا ترحيب الشـيخ بوجود طبقـة من القراء أو كوكبـة من السدنة وطائفة من المرازبة ومـجموعة من الحـجّاب تحلقت حول القرآن المقروء/ المتلو يمنعون الاقتراب منه إلا بإذنهم ويحظرون تلاوته إلا إذا مُهـر بخاتمهم، ويحجـرون ترتيله إلا على من حاز صفـات أو مؤهلات أو إمكانيات ينفـردون هم بتحديدها[٨٦] . حتى لا يـعدنا هذا الترحـيب الخليلى عن رصد توقف الشيخ عن بذل الجهد العقلى والعلمى المطلوب للإجابة عن:

---

(٨٤) نفس المصدر - جـ ١ ص ٢٥.

(٨٥) خليل - «نحو فكر إسلامى جديد» - مرجع سابق - جـ ٢ - ص ٢٥٩.

(٨٦) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ٢ - ص ٣٦٧.

هل «الشفاهية» شرط لـ «تفجـر نضارة وبكارة وطزاجة» القرآن ولـ «انفتاح أبواب ويسر مـداخل وتوسع منافـذ وسهولة مـآتى» النص القـرآنى؟ وهل تحقق «تفـجر» و«انفتاح» و«يسر» و«سهولة» و«ديناميكية» النص القرآنى مشروط بـ «شفاهية» التلقى؟

وهذا السـؤال يحيلنا إلى مـا قاله خلـيل عبـد الكريم عن «الصحـابة كبـارهم وصغارهم(. . .) هؤلاء عرب فيـهم نسبة كبيرة من البداوة وقضـوا معظم حياتهم فى مجـتمع تحكـمه أعراف قـبيلة نصف مـتبـدية، وأنه من المستـحيل علـيهم أن يتخلصوا من آثارها عليهم إبان عـقدين من الزمان»، ورغم أن «الذى لا يشك فيه أحد أن محمداً أدى الأمانة وحاول أقصى ما يحاوله داعية أن يخرج تابعيه من إطار تلك التقاليد» فـ «إن التقاليد البدوية التى عـاشها (أبو بكر مثلاً) معظم حياته تغلبت على القشرة الإسلامية الهشة التى اكتسبها»(٨٧).

وما قاله خليل يثير فى عقولنا البـسيطة تساؤلاً أبسط عن فعل «التلقى الشفاهى» لـ «القرآن المقروء/ المتلو» فى حـياة «الصحابة كبارهم وصـغارهم»، ولماذا لم «يفتح أبوابه وييسر مداخله ويوسع منافذه ويسهل مـآتيه» لـ «يتفجر نضارة وبكارة وطزاجة وديناميكية» فى قلوبهم وعقولهم؟ هل المانع من الفعل يكمن فى كيفية «التلقى»، أم فى «المُتلقَى» (القـرآن)؟ أم فى «المُتلقِّى» (الصـحابـة)؟ والسؤال برىء، وكـان فعـلاً يحتاج إلى إجابة، لأن وصف الشـيخ خليل لعقيدة «كبار الصـحابة» [أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وعثمان وخالد بن الوليد. . إلخ (٨٨)] بـ «القشرة الإسلامية الهشة»، نعم - وفى المقابل - يكاد يلقى بعقيدة «صـغار الصحابة» فى مربع مظلم يخلو من هذه «القشرة الهـشة»، إلا أنه - فى تقديرى - كان يوجب على الشيخ «التنقـيب والتنقير

(٨٧) خليل - «دولة يثرب» - ص ٨٦/ ١٤٢.

(٨٨) نفس المصدر - ص ٨٦.

والبحث» لتعريفنا - كقراء له - بحقيقة «تلقى» من حددهم بـ «الصحابة كبارهم وصغارهم» لـ «القرآن»، وهل هذا «التلقى الشفاهى» كان لـ «الصورة الصوتية» فقط [أى اكتفى فيه هؤلاء الصحابة بـ «تلقى» كلمات «القرآن» كمجرد «أصوات» أو حتى كـ «نظم» - كما يقول خليل - «لغته عالية مرموزة مليئة بالكنايات والمجاز والاستعارات والمضمرات والشفرات.. إلخ»[(٨٩)] أم اخترقوا بعقولهم «الصوت الشفاهى» أو «الصورة الصوتية» (بعد ضبط أدائها الصوتى) وتعاملوا مع «المعنى» فى كلمات وآيات وسور «القرآن» [أى كنص يحمل رسالة]؟

والإجابة عن هذا التساؤل - فى تقديرى - كانت ستوجب على الشيخ تحديد طبيعة العلاقة بين «القشرة الإسلامية الهشة» التى اكتسبها «الصحابة» وبين «تلقيهم الشفاهى» لـ «القرآن»، وبالتالى كانت ستقوده إلى تحديد المانع الذى تساءلنا عنه.

هذا إذا رأينا قول الشيخ خليل بـ «التميز» فى ضوء تصريحه بـ «هشاشة» إسلام «الصحابة»، أما إذا اكتفينا برؤية قوله بـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو (الشفاهى) وبين القرآن المدوّن/ المكتوب (الخطى)» فى ضوء نفيه لوجود «تباين» بين «الصورة الصوتية» و «والصورة الخطية»، وأنهما - كما قال - «قرآن واحد»، فهذه الرؤية ستغرق عقولنا بتساؤلات أخرى، لأننا إذا فهمنا نفى الشيخ لوجود «تباين» على أنه - فى المقابل - تأكيد لوجود «تطابق»، وهو ما يعنى أن «القرآن المقروء/ المتلو (بصورته الصوتية)» هو (بكل سوره وآياته وكلماته وحروفه) نفس «القرآن المدون/ المكتوب (بصورته الخطية فى المصحف العثمانى)» فقول هذا الشيخ بـ «التمييز» [أى بأن تطابق «المتلو» (المنطوق) لـ «المدون» (المكتوب) لا ينفى أن «النظرة للمتلو تفاصل النظرة للمدون»] يصعب قبوله على أنه «حقيقة بالغة الخطر» أو حتى على أنه رأى جاد بدون تحديد موقفه من:

(٨٩) خليل - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامى» - ص ٢٩.

هل «التلقى الشفاهى» الأول لـ «القرآن» [من الرسول إلى صحابته ومعاصريه فى مدينتى مكة والمدينة فى الثلث الأول من القرن الميلادى السابع] يعنى تأبيد «شفاهية التلقى» فى كل مكان آخر وفى كل زمان قادم؟ أم أن «الشفاهية» كانت وسيلة لنقل وتلقى القرآن فى مجتمع تسوده الأمية، وبالتالى - حسب الحقائق الثابتة - لم يجد الرسول نفسه (سواء فى محتوى أو فى بنية النص القرآنى) ما يمنعه من التوسل أيضًا بكتابة الآيات والسور فى نفس زمان ومكان نقله «الشفاهى» لها؟

وإذا كان الشيخ خليل - وبإصرار - يلح على تثبيت «أن القرآن المقروء/ والمتلو والمحفوظ فى صدور أول من تلقاه (شفاهة) من سيد ولد آدم (محمد) وهم صحابته اتسم بالحركة والديناميكية (وبالطزاجة والبكارة والنضارة)، لأنه ارتبط بحياتهم ومشاغل معاشهم ودنياهم.. إلخ» [(٩٠)] فهل هؤلاء الصحابة كانوا مجموعة موحدة يتطابق ويتماثل أفرادها، وبالتالى يجوز - علميًا وموضوعيًا - تعميم سمات «الحركة والديناميكية والطزاجة.. إلخ» على «تلقى» كل الصحابة لـ «القرآن»؟ أم كانوا أفرادًا «من بيئات مختلفة وأصول متباينة وذوى ثقافات متعددة»، وبالتالى لا يجوز - علميًا وموضوعيًا - تعميم هذه السمات على «تلقى» كل الصحابة للقرآن؟ وإذا خرجنا من عصر الصحابة إلى عصور الذين افتقدوا شرط «مشاهدة التنزيل» الذى «ارتبط بحياة ومشاغل معاش ودنيا» غيرهم. فهل كل «تلقى شفاهى» لاحق (أى من عصر التابعين حتى آخر الزمان) لا بد وأن يتسم - أيضًا - بـ «الحركة والديناميكية والطزاجة.. إلخ» فقط لمجرد «شفاهيته»؟

للحقيقة أنا أشهد بأن الشيخ خليل فى كتابه «شَدْو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة» قطع بـ «أنه من التبسيط المخل والخفة البعيدة عن الموضوعية والعلمية بل

(٩٠) «النص المؤسس ومجتمعه» - جـ ١ - ص ٢٥.

والتاريخـية النظر إلى الصحـابة باعتبـار أنهم عصبـة موحدة يتطابق ويتـماثل أفرادها» [٩١]. نعم أقر الشيخ فى كتابه هذا بهذه الحقيـقة كمقدمة وجدها ضرورية لتمرير حديثه الغريب عن «مفـردات خطة الطاعة» (طاعة الصحابة للرسول) التى - كما قال - «رسمها محمد ونفذها بمهارة فائقة»[٩٢] [وهذا حديث يحتاج إلى حديث ليس هنا مكانه]. . ونعـم، هذه «الطاعة» - فى كـتابـات أخرى للشـيخ - لم تكن صادقة. وإنما كـانت «قشرية» و«هشة» مثل «إسلام» هؤلاء الصـحابة [راجع الفصل السـابق من هذه الدراسة]، لكـن الجدير بالذكـر الآن أن الشـيخ خليل فى كتـابه «النص المؤسس ومجتـمعه» اعتمـد «التبسيط المخل والخـفة البعيدة عن الموضـوعية والعلمية بل والتاريخية» وتعمد عدم طرح هذه الأسئلة.

أولاً: حتى لا يضطر إلى تناول مدى تأثير «اختـلاف بيئات وتباين أصول وتعدد ثقافات» الصحابة فى مستوى وعمق «تلقيهم» لـ «القرآن»، فيضطر إلى نفى واحديته والإقرار بتفاوت مستويات «التلقى».

ثانيًا: حتى يضمن حصر قـضيته فى شكلها أى فى كيفيـة «التلقى» (شفاهية - كتابية) .

ثالثًا: حتى يتمكن من تـخييل «الشفاهيـة» كأصل وحيد اعتـمده رسول الله، و«الكتابية» كـانحراف أو كخطأ أو كخطيئة اقـترفها عثمان (كـأموى) فى حق القرآن بتـحـويله من «قـرآن مقـروء/ مـتلو (شـفاهى) إلـى قرآن مـدون/ مكتـوب (فى مصحف).

---

(٩١) خليل - «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة» - السـفر الأول «محمد والصحابة» - دار سينا - القاهرة ومؤسـسة الانتشار العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٩٨م - ص ١٦.

(٩٢) نفس المصدر - السفر الأول - ص ٢٢٧.

هنا، ولأن المشكلة - كما قلنا ونقول - ليست فى المسألة المبحوثة، وإنما هى تحديداً فى الباحث (خليل عبد الكريم) الذى - بوعى أو بدون وعى أو ربما تحت ضغط موقفه الأيديولوجى - وقف بيقينية لا تحتمل الشك مع «الكتابية» ضد «الشفاهية» بقوله القاطع: «إن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققه، وتعينه وتشيئه على أرض الواقع»، وأنه كان «بتوجيه محمد وإشرافه»، وهذا للإيحاء بعدم تطابق القرآن المجموع والمدون فى «المصحف العثمانى» مع القرآن المجموع والمدون فى «المصحف المحمدى»، وفى ذات الوقت - وبدون أن يراجع ويتراجع عن هذا «الرأى» الذى وصفه بـ «الحقيقة» - وقف وبذات اليقينية التى أيضًا لا تحتمل الشك مع «الشفاهية» ضد «الكتابية» بقوله القاطع: «إن محمداً لم يأمر بكتابة القرآن فى مصحف»، بل «ولم ير مصحفًا فى حياته». وهذا ليقول الشيخ بـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو (الشفاهى)» فى حياة محمد وبين «القرآن المدون/ المكتوب» فى عهد عثمان.

ولأن ذلك كذلك فحتى يكشف لنا دراويش الشيخ خليل عن سر تناقض شيخهم، وهل هذا السر يكمن فى أيديولوجية شيخهم غير البريئة، أم يكمن فى «تقدم العمر» بشيخهم كما تطاول هو على الأستاذ خالد محمد خالد[٩٣]؟ لا أملك الآن سوى الاكتفاء بما سبق، والانتقال إلى البحث عن موقف خليل عبد الكريم من القرآن ذاته. أو من «المصحف المحمدى».



(٩٣) راجع تفاصيل هذا التطاول فى دراستنا «خليل عبد الكريم.. باحث فذ أم شاهد زور؟» المنشورة فى الكتاب.

(٥)
عن
المصحف «المحمدى»

بدون مقدمات بلاغية، ولأن الشيخ خليل عبد الكريم حرضنا - كقراء له - على «فقه ما بين السطور والتعرف على المسكوت عنه» كمدخل وحيد لـ «استيعاب» موقفه المعلن من القرآن (= المصحف المحمدى) فأنا - قبل البدء - أرجو من القارئ أن يتحلى ببعض الصبر وبكل العقل وهو يدخل معى إلى ما سطره الشيخ خليل وأعلنه فى كتاباته عن القرآن، وذلك لنتعرف - بشكل مباشر وبدون وسيط - على موقفه كما أراد هو تعريفه لنا (أى «المسكوت عنه» كمكمل لـ «المسطور»).

ونبدأ - للأهمية - ببعض ما كتبه فى مقدمته التحليلية التى نشرها مع الطبعة الرابعة لكتاب د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصى فى القرآن الكريم».

ففى هذه المقدمة قال الشيخ خليل إن د. خلف الله «أورد الآيات ٢١ وما بعدها من سورة الكهف وهى الأجزاء القصصية الخاصة بأصحاب الكهف للدلالة على أن القصة التاريخية فى القرآن قصة أدبية تصور الأحداث كما يعتقدها المخاطبون (. . .) ويكرر خلف الله ما كرره من قبل من أن آراء اليهود كانت المقياس الذى به يقيسون صدق النبى عليه السلام، فلو نزل القرآن بغيرها أى بما يخالف المقياس المذكور لكذّبوا النبى ولما آمنوا به أو بالقرآن الذى جاء به».

ويعلق خليل على هذا الرأى بقوله **«والحق أن فى النفس أشياء من هذا التفسير الذى يتبناه خلف الله»** ويتساءل(خليل): «هل آمن اليهود برسولية محمد وصدّقوه واتبعوه بعد أن جاء القرآن (صورة لما يعرفه أهل الكتاب)؟» ويقول (خليل): «من نوافل الكلام أن نقول: إن الجواب معروف»، ويمضى خليل: «أليس لهذا القول

(الخلفاوى) دلالته الصريحة أن معلومـات أو معارف أهل الكتاب، وحصراً وتحديداً اليهود حاكم على القرآن. وبعبارة أوضح أن القـرآن رضخ لمقياس اليهود حتى تثبت نبوّة محمد ورسوليته (. . .) هل ما قاله البعض من القدامى ووافقه خلف الله يتفق مع رأى القرآن فى اليهود؟ وكيف يلائم ما جاء فى القـرآن بشأن عدة الفتية أو مدة مكثهم بالكهف تصوير معارف اليهود وقد رماهم القرآن بكل خسيسة ودفعهم بكل نقيصة. وأوعـر من هذا جميعه أن تكون المطابقة لهذه المعارف هـى مقياس صدق محمد وأنه رسول يوحى إليه من السماء؟» وينهى خليل موقفه من رأى د. خلف الله بقوله «**إن المنطق والعقل لا يقبلان ذلك ويرفضانه**» [٩٤] .

هذا مـا قاله الشـيخ خليل فى صـفحـات ٤٠٨/ ٤٠٩/ ٤١٠ لكنه بعـد أربع صفـحات فقط انقلب على نفـسه بقوله عن حكاية عـاد وهود «هى من الفولكلور العـربى القـديم (. . .) وتلحق بهـا قصـة صـالح وثمود والنـاقة المدهشـة (. . .) وسدوم(. . .) وكـذلك قصة أهل الكـهف (. . .) وكذا قصـة ذى القرنين (. . .) فكل هذا من قصص الفولكلور الشعبى الذى كـان يتناقله عرب الجزيرة أو اليهود، وكان معروفًا ومحفوظًا ويردده الجميع، فكيف يعتبره خلف الله تاريخًا؟ (. . .) أما الأوعر من ذلك فـإنه (د. خلف الله) يعتبـر حكاية موسى وفرعـون وخروج بنى إسرائيل من مصر (. . .) وتحدى موسى للسـحرة وانقلاب العصا إلى حية . . إلخ (. . .) نقول إنه (د. خلف الله) يعتبر كل هذه الحكايات تاريخًا مع أنه لا يوجد فى العالم بلد حرص على تدوين تاريخه كتابة كمصر، وليس فى التاريخ المصرى شىء منها، ومع ذلك عـدّها المؤلف قصصًا تاريـخيًا»، وبعد هذا يتـساءل خليل: «هل يمكن للقصص التى أوردنا أمـثلة منها أن تنضوى تحت صـفة التاريخيـة؟» ويجيب: «**بقدر مـا أخفق المؤلـف (د. خلف الله) فى إضفـاء صفة التـاريخيـة على هذه**

(٩٤) خليل - «المقدمة التحليلية» - ص ٤٠٨ / ٤٠٩/ ٤١٠.

القصص بقدر ما حالفه التوفيق فى القول بأنها حقيقية بحسب اعتقاد المخاطبين بالقرآن المعاصرين لمحمد»[٩٥].

للمرة الثانية. هذا ما قاله الشيخ خليل فى صفحة ٤١٥/ ٤١٦ لكنه - وكعادته - ينقلب على نفسه ويقول «يفتخر المؤلف (د. خلف الله) أنه يجرى على سنن السلف (فى دراسة «مصادر القصص القرآنى»)، وهو (خلف الله) لا يعترف بذلك فحسب، (بل) ويقارن بين ما قرّره العلماء الأجلاء: أن من عناصر الدين الإسلامى ما يؤوب إلى عصر ما قبل الإسلام (. . .) وبين ما يذهب إليه هو اتباعًا لسلفه الصالح: أن القرآن فى قصصه وافق أو بمعنى أكثر دقة تبع ما كان شائعًا فى تلك البيئة عن الشخصيات والأحداث والمواقف والأفكار والأماكن لا الأحداث التاريخية الصحيحة».

وبعد إثباته لسلفية خلف الله فى هذه الجزئية قال خليل **«من حق أى مسلم غيور على دينه أن يوجه هذا السؤال إلى الباحث (خلف الله): منذ متى ينساق القرآن ويتبع تصوّرات (الجاهليين) وأفكارهم وآرائهم؟ وفيم كان كل هذا العناء؟ ولِمَ إذن بعث محمد؟** ألم يبعث لإخراج أولئك (الجاهليين) من الظلمات إلى النور؟ والظلمات تعنى بكل بساطة وفى المقام الأول: الأفكار والآراء التى كانت مسيطرة عليهم وسائدة بينهم ومعشّشة فى أدمغتهم ومقيدة لعقولهم؟ **فكيف وبأى منطق يسير بل يتبع - حسب عبارة المؤلف (خلف الله) - الأحداث والشخصيات والأخبار والمواقف. . إلخ، التى كانت مشهورة بينهم وشائعة فى بيئتهم وذائعة فى أوساطهم. وينقلها بنصها وفصها (. . .) إلى قصصه؟»**.

ويمضى خليل فيقول: «ومن حق هذا السائل أن يستفهم من الباحث (خلف الله): حسب نظريتك التى طلعت بها علينا سواء أخذتها برمتها من سلفك الصالح أو نفخت فيها من إبداعك: **ألا تعطى هذه النظرية سندًا قويًا لأولئك الذين**

(٩٥) نفس المصدر - ص ٤١٥.

يدّعون أن القرآن جاء معجونًا بماء البيئة التى انبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها ما دامت قصصه جاءت مطابقة حذوك القُذّة بالقُذة لحكايا (الجاهليين) حتى بما يعدّه البعض أو الكل من الشانئين تجاوزات أو هفوات أو أخطاء».

ولا يكتفى خليل بهذا لكنه يضيف «وسؤال آخر ينتصب بقوة: أيهما أشد أثرًا فى حياة المجتمعات: العقائد والعبادات والمعاملات والأحوال الشخصية أم القصص والحكايات حتى لو حملت الهداية والإرشاد والعظة والعبرة والترغيب؟ **فإذا كان القرآن غيّر عقائد القوم وعباداتهم ومعاملاتهم وأحوالهم الشخصية تغييرًا جذريًا** وخاض فى ذلك حربًا ضروسًا ومعارك ضوارى. **فلماذا لم يغيّر القصص والحكايا ونقلها كما هى وكما كان يتداولها (الجاهليون)؟ وأيهما الأيسر والأسهل: تبديل العقائد والعبادات والمعاملات؟ أم تبديل الحكايات والقصص؟ (. . .)** وهل من الحتم اللازم حتى يحقق القرآن هذا الهدف السامى والقصد الشريف والغرض المنيف أن يورد القصص على حسب اعتقادات الجاهليين؟».

وينتهى خليل إلى أن «**فرضية إتيان القرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية والتى تستهدف كل هذه الأهداف (الهداية والإرشاد والعظة. . إلخ) (. . .) هذه الفرضية قائمة. وما دام ذلك كذلك يسقط الافتراض الذى يتبناه المؤلف أو الباحث (خلف الله): وهو أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصرى محمد من المشركين أو اليهود (. . .) والقول بأن القرآن تبنّى أو اتّبع القصص حسب تصورات أو اعتقادات الجاهليين فيه إعلاء لشأن هؤلاء الجاهليين وتعظيمًا لأمرهم يخالف نظرة القرآن إليهم سواء أكانوا من المشركين من قريش أو من يهود عصر محمد**»[٩٦].

---

(٩٦) نفسه - ص ٤٦١ / ٤٦٢ / ٤٦٣.

وما نقلناه الآن ليس هو الرأى الأخير للشـيخ خليل فى هذه المسألة، لأن الثابت أنه لم يصبر طويلاً على تبنى ما أسماه بـ «نظرة القرآن» فى مشركى قريش، لكنه - وبسرعـة - انقلب على نفسه بتـبنيه لما وصـفه بـ «رأى مشركـى مكة» فى القصص القرآنى، ففى نفس مـقدمته التحليليـة نقل خليل رأى د. خلف الله «أن القرآن ذاته لم يكن حريصًا على نفى وجود الأساطيـر فيه، إنما حرص على نفى أن تغدو هذه الأساطير هى الدلـيل على كونه من (عند) محمد»، وأن خـلف الله «استدل على رأيه بما جاء فى القرآن فى آية ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ سورة النحل ٢٤ - لأنهم (مـشركو مـكة) كانوا يستـبعدون صـدور هذا القصص الأسطورى من عند الله، لذا وقـفوا هذا الموقف (الرافض) من النبى عليـه السلام ومن القرآن. . وينتهى المؤلف (د. خـلف الله) إلى أنه إذا كان القرآن لا ينفى ورود الأساطير (فـيه) وإنما نفى ورودها من عند محمـد لا من عند الله، (أى أن القرآن فى نفيـه لورود القصص الأسطورى من عند محـمد أثبت ورودها من عند الله)، ومن جهـة أخرى كان إحســاس مشركى مكة إحســاسًا قويًا عنيـفًا وعقيـدتهم قوية راسخة بوجود أساطير فــى القرآن، إذا كان ذلك كله فإنا - وهذا على لسان خلف الله (كما يقـول خليل) - لا نتحرّج من القول بأن فى القرآن أســاطير»، وهنا يقول خليل «الحق أن خلف الله فى تقـريره هذا بلغ قـمة الجـرأة الفكرية. وأننا لم نقـرأ لمفكر لا فى القـديم ولا فى الحديث - ينـطلق من أرضيـة إيمانية إسـلاميـة - هذا الرأى».

وبعد وصفه لهـذا الرأى بـ «غير المسبوق وغير الملحوق» وقـوله عن صاحبه بأنه «لا يرسل كلامه إرسالاً بل يقدم عليه البراهين العلمـية الصحيحة» مضى خليل فى نقل موقف خلف الله «إن القصـص الأسطورى يعتبر تجديدًا فى الحـياة الأدبية فى

مكة أتى به القرآن الكريم، ومن ثم فهو يعد من جوانب إعجازه، وأنه جعل الأدب العربى يسبق غيره من الآداب العالمية فى فتح هذا الباب، وجعل القصة الأسطورية لونًا من ألوان الأدب الرفيع»، وقد تحفظ خليل على هذا الموقف بقوله «نحن نعتقد أن خلف الله فى عبارته الأخيرة قد شطح شطحًا ظاهرًا وكان من الأفضل ألا تضمها رسالة جامعية أو كتاب علمى رصين، فعدد من الشعوب عرفت الأساطير وضمنتها آدابها الرفيعة»، وذكر الإلياذة والأوديسة، وأضاف **«وما لم يذكره خلف الله فى خصوصية انطواء القرآن على أساطير. أن البيئة التى ظهر فيها كانت بيئة أساطير، فهى تؤمن بالجن والعفاريت ووادى عبقر.. إلخ (...)، وذلك وصف شديد الإيجاز لحالة ذلك المجتمع الذى كان معجونًا بالأساطير، فكان من المحتم وقد ظهر القرآن فيه بأن تكون فيه أساطير حسبما ذهب إليه خلف الله. (..) ومن ثم، فنحن (خليل) لا نأخذ عليه القول بوجود أساطير فى القرآن، بل نؤيده فيه»** [٩٧].

هذا بعض - وأكرر بعض - ما ورد فى هذه المقدمة التحليلية».. نعم، قد لا نستطيع الإمساك بالشيخ خليل متلبسًا برأى واحد فيما نقلناه. فهو «مع» ما كان «ضده»، وفى ذات الوقت «ضد» ما كان «معه»، وهى حالة «خليلية» تحتاج - فعلاً - إلى تحليل وتفسير من دراويش الشيخ لتحديد: هل شيخهم «مع» قيام وثبوت «فرضية إتيان القرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة - بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية والتى تستهدف تحقيق أهداف الهداية والإرشاد.. إلخ»، وبالتالى هو «ضد» «الافتراض» الذى يتبناه د. خلف الله: أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصرى محمد من المشركين أو اليهود»؟ لأن «العقل والمنطق» لا يقبلان هذا «الافتراض» (الخلفاوى) الذى - كما قال شيخهم -

---

(٩٧) نفسه - من ص ٤٢٢ حتى ص ٤٢٧.

«يعطى سنداً قويًا لأولئك الذين يدّعون أن القـرآن جاء معجونًا بماء البيـئة التى انبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها»، أم أن شيخهم «مع» «الافتراض» الخلفاوى و«مع» الذيـن «يدّعون أن القرآن جـاء معجـونًا بماء البيئـة»، وبالتالى فـهو «ضد» «فرضية إتيان القـرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة» بحجـة أن «البيئة التى ظهر فيها (القـرآن) - كما قال خليل - كانت بيئة أسـاطير»، و«المجتمع (المكى) (. . .) كان مـعجـونًا بالأساطير»؟ وكل هذا لـتحديد: هل شـيخـهم «مع» أم «ضد» من وصفهم بـ «الشانئين»، وتحديداً: هل هو مع «نظرة القرآن» إلى مشركى مكة ويهود يثرب؟ أم مع «رأى مشركى مكة» فى القرآن؟

أعرف أن الشـيخ خليل أجاب عن السؤال الأخـير بإقراره بمشـاركته للدكـتور خلف الله فى تبنيه لـ «رأى مشركى مكة» فى القرآن، ورغـم هذا الإقرار فتفاصيل ما أورده الشيخ - ونـقلناه فى الفقرة الأخيـرة - يضع عقول دراويشه فى مـواجهة نقطة الخـلاف الجوهريـة بين الشيخ والدكـتـور وبين مشـركى مكة حـول مصـدر «القصص الأسطورى» فى القرآن: هل هو «مـحمد» (كما قال مـشركو مكة الذين «كانـوا يستـبعـدون صدور هذا القـصص الأسطورى عن الله)؟ أم هو «الله ذاته» (كما قـال الشيخ والدكتور اللذين قالا بأن القـرآن» نفى ورود القصص الأسطورى من عند محمد لا من عند الله»)؟ وهو خلاف - فى حدود فهمى - لا يقف عند قشرة تحـديد مصدر «القصص الأسطورى»، وإنما يمتـد إلى عمق الرؤية «لله» وهل هو منزه (كما ذهب مـشركو مكة) أم غير منزه (كـما ذهب خليل وخلف الله)، عن اعتماد «القصـص الأسطورى» فى قرآنه؟ وهل ما ذهب إليه خليل وخلف الله يعنى - فى عمقه الدلالى - افتقاد هذا «الإله» لمعرفة «الأحداث التاريخية الصحيحة» وبالتالى افـتقاده لقدرة الـ «إتيـان بالوقائع التاريخـية الصحيـحة بنسبـة مائة بالمائة مع

كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية»؟ وهل هذا الافتقاد (للمعرفة وللقدرة) يفسر سير هذا «الإله» واتباعه لـ «الأحداث والشخصيات والأخبار والمواقف التى كانت مشهورة» سواء بين عرب مكة أو يهود يثرب، و«نقلها بنصها فى قصصه»؟ وهل لجوء هذا «الإله» إلى نقل «المشهور» من «الأساطير» فى قرآنه يعنى فقط افتقاده للمعرفة وللقدرة، أو حتى يعنى أيضًا أن قرآنه (كلامه) «جاء معجونًا بماء البيئة»؟ أم - فى عمقه المسكوت عنه - يعنى أيضًا (وبالضرورة) أن هذا «الإله» مثل «قرآنه» (كلامه) «جاء معجونًا بماء البيئة التى ينبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها»؟

ولخطورة ما سكت عنه الشيخ خليل فيما قاله ونقلناه أجد من حق دراويشه عليّ أن أقرّب إلى عقولهم عمق المسكوت عنه بنقل ما قاله شيخهم عن مفسرى القرآن: «إن المفسر من أولئك الأفذاذ عاش فى قرن معين وبيئة محددة ومجتمع له أبعاده ومناحيه وأعرافه وموجباته وإكراهاته، وهو نفسه تملك ثقافة خاصة به (. . .) وله ذكاؤه وقريحته وذاكرته الحافظة ووعيه وذهنيته ومخيلته ومعتقده (. . .)، ومن خلال كل هذه القنوات العامة والخاصة تسرب (سال) تفسيره أو تأويله، ومن طبائع الأمور أن يتأثر (تفسيره) بها ويتشكل بقسماتها ويحمل بصماتها».

وبعد تدليله على هذا «التأثر» و«التشكل» بنقل ما قاله ابن جرير فى تفسيره للآيه رقم (١٢) من سورة «الطلاق» عقب الشيخ بقوله «هنا تجلى بوضوح شديد الأفق المعرفى (الأبستمولوجى) للمفسر، ونضحت ثقافته على ما خطه قلمه، وتبدت معطيات بيئته وما حفل به مجتمعه من أساطير». وأضاف أن «ثبوت (الإسرائيليات) و(المعجبات) (أى الأساطير) فى أى تفسير من التفسيرات التراثية **يكشف بدون لبس وبغير غموض عن المستوى الثقافى للمفسر** الذى رقمها (كتبها)

فى مؤلفه ويوضح الرتبة الحضارية للمجتمع الذى شب فيه والبعد المعرفى للبيئة التى نشأ فيها»(٩٨).

نعم حاول شيخهم التفريق بين «النص الأصلى» أو «المؤسس» (القرآن) وبين «تفسيره». ولكن الملاحظ أن ما قاله عن «التفسير» يطابق ما قاله عن «النص الأصلى» الذى نقل «الإسرائيليات» من «يهود يثرب»، ونقل «المعجبات» (الأساطير) من «مشركى مكة». فهل صاحب «النص الأصلى» يماثل أصحاب «التفاسير»؟ وبصيغة أخرى: إذا كان «ثبوت الإسرائيليات والمعجبات فى أى تفسير يكشف بدون لبس وبغير غموض عن المستوى الثقافى للمفسر. . إلخ»، فهل ثبوت الأساطير والإسرائيليات فى القرآن يجلى بوضوح شديد الأفق المعرفى (الأبستجولوجى) لصاحب القرآن (أى الله)؟ أم أن محمداً (كوسيط) هو الذى أمد الله بـ «أساطير» مشركى مكة و«إسرائيليات» يهود يثرب. وأن الله (بدون تعديل أو تصحيح أو تنقيح) صاغ ما تلقاه من محمد قرآناً؟ أم أن محمداً هو الذى جمع «الأساطير» و«الإسرائيليات» وهو نفسه الذى تولى صياغتها (أى هو صاحب القرآن)؟

أنا - الآن - لا أستطيع القطع بامتلاكى لإجابات يقينية عن هذه التساؤلات الشائكة. والذى أستطيع قوله - بثقة - إن الشيخ خليل حاول فى كتابات أخرى تحريض عقولنا - كقراء له - على الاقتراب من إجابات معينة لخطورتها، أو - بتعبيره - لأنه «لم يأن الأوان للبوح بها»، فقد تركها - كما قال - «مخبوءة بين السطور». ولأن الشيخ - كما قال أيضًا - «عدّ المخبوء بين السطور والمسكوت عنه جزءًا مكملاً للمكتوب» ونفى بيقينية إمكانية استيعابنا - كقراء لما كتبه - «الاستيعاب السليم» بدون «ادراك» «وفقه» هذا «المخبوء» فهذا الإلحاح الخليلى على تثبيت علاقة التكامل بين «المخبوء» و«المكتوب» كحقيقة، وعلى ربط «المكتوب» بـ «المخبوء» كشرط

(٩٨) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» جـ ١ ص ١٤/ ١٥/ ١٦.

لـ «الاستيعاب السليم»، هذا الإلحاح يوجب علينا الآن طاعة أمر الشيخ لنا بـ «التحرض» ومحاولة البحث فى «المكتوب» و«المعلن» و«المصرح به» عن «المسكوت عنه» و«المخبوء» بين سطور كتابه «فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين».

ففى «مدخل» هذا الكتاب قال خليل «كانت آنذاك (أواخر القرن السادس الميلادى) فى قرية القداسة (مكة) فئة - مع قدر معلوم من التجاوز - يمكن أن نطلق عليها الإنتلجنتسيا (الطبقة المثقفة) هى أكثر أهلها تشبعًا بفكرة القادم الجديد أو النبى المنتظر»، و«فاز بنو أسد بسهم وفير من بين فروع قريش بصفة الإنتلجنتسيا، فكان من بينهم القس (ورقة بن نوفل) والبطريك (عثمان بن الحويرث) والكاهنة (قتيلة أو أم قتال بنت نوفل) والطاهرة وسيدة نساء قريش (خديجة بنت خويلد)، بيد أن الذى لا ريب فيه (. . .) أن خديجة فلجت على الثلاثة الآخرين وبزتهم لأنها امتازت عليهم بخصال نفسية افتقروا إليها يأتى فى مقدمها استشراف المستقبل والفراسة التى لا تخيب وموهبة الإلهام الصادق **وغريزة اختيار المجلّى** (السابق والفائز محمد) **والرهان عليه**. والصبر العرىّ عن الضروب (الذى لا مثيل له ولا حتى شبيه) للوصول إلى الهدف وتحقيق الغاية والحصول على المنية» فـ «الطاهرة (خديجة) **من دونهم لم تنتظر القادم الجديد فحسب، بل فلّت مجتمع مكة وخاصة شبابه** ودققت النظر فى قوادمه وخوافيه وحدقت فى حناياه **ولم تتعجل أو تتسرع وصبرت سنوات طويلة قاربت الربع قرن حتى اهتدت إليه: إلى القادم الجديد وبمعنى أدق إلى من يصلح لذلك»** [٩٩].

نعم قد يلاحظ القارئ معى الفارق بين وصف خليل لـ «اختيار» خديجة لـ «المجلى» (محمد) بـ «الغريزة» التى - كما جاء فى «المعجم الوسيط» - هى «طراز

(٩٩) خليل - «فترة التكوين» - مرجع سابق - ص ١٨.

من السلوك يعتمد على الفطرة (الخِلقةُ التى يكون عليها كل موجود أول خلقه) والوراثة البيولوجية»[١٠٠] وبين وصف خليل لفعل خديجة بـ «التفلية» و«التدقيق» و«التحديق» و«الصبر» حتى «اهتدت إليه» بعد جهل به وبحث عنه «قارب الربع قرن».. ونعم، سيظل الشيخ خليل يتناقض مع نفسه فى هذه النقطة المفصلية فى كتابه، فمثلاً سيؤكد - بعد ذلك - أن «الطاهرة (خديجة)» **هى التى «اختارته (محمداً) بعناية دقيقة أشد الدقة. وانتقته بأعمق الانتقاء»، وأنها هى التى «رشحت (قائد الخير محمد) ليصبح هو المرتقب أو المأمول أو الآتى (النبى** المنتظر)»[١٠١] لكن الشيخ فى مواضع أخرى سيلح على تأكيد أن «مرجعية دينية ذات مقام محمود ورتبة عالية ودرجة رفيعة لدى خديجة أشارت عليها بأن هذا الفتى (محمد) هو المأمول (النبى المنتظر)، وأنه حتم لازم أن تباعله لكى تبدأ معه تجربة التأهيل والإعداد والتصنيع والتحضير والصقل والتهيئة الضرورية كيما يتقل من فتى قرشى هاشمى إلى القادم المنتظر، وبعد هذا التأكيد «الخليلى» على علم خديجة «المحدد والمعين» باسم محمد وبأمر نبوته من «المرجعية الدينية»، وأن خديجة كتابعة رضخت لـ «الأمر الذى صدر لها (. . .) بحتمية نكاح (المسدد = محمد) وصيرورتها زوجًا له[١٠٢]. بعد هذا أو ضد هذا سيذهب الشيخ إلى حصر علم «المرجعية الدينية» و«الإنتلجنتسيا» المكية فى أنهم كانوا «يتحدثون عن القادم المنتظر والمأمول، وأن ذلك كله مسطور فى كتبهم المقدسة حتى أوصافه الخلقية مذكورة فيها، وأنهم لمسوا آيات وعلامات وإشارات تقطع بأن زمانه قد أظل

---

(١٠٠) «المعجم الوسيط» - مجمع اللغة العربية - الإدارة العامة للمعجميات وإحياء التراث - الطبقة الثانية - جـ ٢ ص ٦٤٩ و ص ٦٩٤.

(١٠١) خليل - «فترة التكوين» - ص ٣٠/ ١٣٣.

(١٠٢) نفس المصدر - ص ٤٠/ ٧٤.

أو أطل» فقط. وأن خديجة كتابعة أو حتى كواحدة من «الإنتلجنتسيا» بحثت مع هذه المرجعية الدينية «مسألة القادم المأمول وإرهاصات ظهوره والعلامات التى تومئ إليه دون تحديد أو تعيين»، هكذا فقط، «بيد أن الطاهرة (خديجة) بما أوتيت من بصيرة ورزقت من فطانة ومنحت من مكانة تعرفت على المرشح الفرد الذى يصلح أن يغدو هو دون غيره من ناشئة قريش، وذلك بعد أن تفرست فيه جيداً وتمعنت فى قسماته المعنوية قبل المادية، ومن ثم سعت سعيًا حثيثًا إلى مباعلته وخاضت معركة شرسة حتى ظفرت به ونكحته» (١٠٣).

وما ساقه الشيخ - ونقلناه - يدل على عجز «المرجعية الدينية» عن «تحديد» اسم أو «تعيين» شخص «القادم المنتظر»، ويدل أيضًا على جهل «الإنتلجنتسيا» المكية الذى وصل إلى حد «أن هناك من توسم فى نفسه أن يغدو هو القادم المنتظر مثل أمية (بن أبى الصلت) والقس ورقة (بن نوفل)، وأن الأخير - كما يقول خليل - عندما تيقن أنه لا يصلح لافتقاره إلى الصفات الجوهرية اللازمة اقتنع بحسن اختيار الطاهرة (خديجة) وساهم معها فى التجربة الفذة وهى صناعة القادم (أى «صناعة النبى المنتظر» (١٠٤).

وعند الشيخ خليل أن «الصفات الجوهرية اللازمة» فيمن يصلح لدور «النبى المنتظر» بجانب «الشخصية الأسرة وموهبة الخطابة» و«فصاحته» التى «تحتم على سيدة نساء قريش (خديجة) الالتفات إليها بل والتشبث منها فيه (فى الفتى محمد) والتى فى نظرنا (القول لخليل) شكلت باعثًا حثيثًا لاختياره» لـ «أن المرشح (محمد) كيما يغدو (القادم المنتظر) لا بد أن يمسك بيده كتابًا يعلنه على أهل مكة [هاؤم قرآن كتابيه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى» (١٠٥).

---

(١٠٣) نفس المصدر - ص ١٣٧.

(١٠٤) نفسه - ص ١٩٥.

(١٠٥) نفسه - ص ٢٨٦

وعند الشيخ خليل **أن «النبى المنتظر»** - حسب رؤية أو شروط خديجة - **يجب أن يتحلى أيضًا بـ «المهاودة والموادعة والملاينة والمطاوعة (. . .) وتعود على الموافقة»** [١٠٦] ليس هذا فقط، بل أيضًا - والأهم - **«ليست لديه ثقافة دينية من أى نوع»** [١٠٧]. **وعندما «تعرفت (خديجة) عن قرب على مدى مطاوعة محمد وملايتته ومسالمته»، وأنه ليس «لديه ولو ذرة واحدة من المعارضة والمناوأة والمشاكسة»**-[١٠٨]، **وعندما «تأكد لها أن صفحته الثقافية الدينية بيضاء (. . .) رضيت كل الرضا لأنه (محمد) بهذه المثابة يغدو هو المطلوب تماما، لأن حاويته أو وعاءه فارغ بالكلية من أى أخلاط عقائدية أو شوائب(. . .) ومن ثم فهو الأصلح لأن يمتلئ بما تصبه فيه تحت إشراف القس ورقة بن نوفل»**[١٠٩].

هنا و«بعد أن تكاملت كل الخيوط فى يد أم هند (خديجة) رفعت شعار: [هذا الشاب محمد الذى (هو النبى المنتظر) لا بد أن أباعله]، ومن الزم اللازم أن أنكحه بل وأسارع حتى لا تتشله منى إحدى عذراوات أو أيامى قريش (. . .) إن هاجس قيام شابة بكر أو ثيب (مثلها) فى بكة أو ما حولها بنشل الحبيب المصطفى أرّق خديجة وطير النوم من عينيها، ودفعها إلى ملاحقته»، «حتى رفع الراية البيضاء وسلّم لها بطلبها ورضى أخيرًا نكاحها إياه»[١١٠].

المهم: أنه بنجاح خديجة فى «الظفر» بمحمد و«نشله» من عذراوات وأيامى قريش، وبما أنه - كما يقول خليل - «يستحيل عقلاً أن يظهر (محمد كنبى) فجأة

---

(١٠٦) نفسه - ص ٣٠.

(١٠٧) نفسه - ص ٣١٧ / ٣١٨.

(١٠٨) نفسه - ص ٤٧.

(١٠٩) نفسه - ص ٣١٨.

(١١٠) نفسه - ص ٤٣.

دون إعداد وتهيئة وشحن وصنفرة وقلوظة»، فقد ذهب خليل إلى **أن خديجة «لم تضيع وقتًا فى إدخال (الفلاح = محمد) فى مصنع التجربة»، وبدأت «فى إدارة هذه التجربة (تجربة صناعة محمد كنبى) إلى الاتجاه الذى تبتغيه (خديجة) والوجهة التى تؤمها والمنحى الذى تريده»**[(١١١)].

لكن ولأن الذى «رشحته» خديجة ليكون هو «المأمول» و«النبى المنتظر» **يعيش أو يعانى «أزمة نفسية»** بسبب «يتمه» الذى «طبعه بطابع الحزن» و«شظف العيش» الذى ذاقه مع رعاية وكفاله (أبى طالب). **ويسبب اضطراره «إلى امتهان حرفة فوق أنها لا تليق به شخصيًا فإنها لا تناسب مكانته أو رتبته مما زاد الأزمة النفسية» و«انتهى به الأمر إلى إيثار العزلة والبعد عن الناس والنفور من الاختلاط»**، ولأن خديجة تعرف حال من «رشحته» فقد أخبرنا الشيخ خليل بأن «المرحلة التى رأت صاحبة التجربة (خديجة) أنها تناسب (راكب الجمل محمد) - وهو فى هذه الحالة التى وصفناها - هى عدم الاختلاط بالناس أمت (قصدت) أمرين:

«**الأول:** أن تكسر طوق العزلة التى تعود عليها قبل أن تنكحه فـ (القادم المنتظر) من باب الحتم واللزوم لا بد وأن يعى أحوال مجتمعه ويتعرف على الذين سوف يخاطبهم (. . .) **والآخر (الثانى):** من بين من سوف يخالطهم أصحاب شتى الملل والنحل والعقائد والأديان (. . .) والتماسّ بهم على قدر وفير من الأهمية، إذ من البديهى أن (أعظم الكائنات= محمد) ناقلهم الحديث واستمع منهم معتقداتهم واستوضحهم إياها، ورويدًا رويدًا حاورهمّ فيها» و«يومًا بعد يوم تنمو ثقافته الدينية ويزداد معجمه العقائدى ويتعمق فهمه لسائر الأديان وفروعها والنحل ومذاهبها والملل وانشقاقاتها».

---

(١١١) نفسه - ص ٢٩٠.

والأهم: أن الشيخ خليـل لم يكتف بما قاله - ونقلناه - لكنه أضـاف «أن القرآن الكريم سجل هذه الفترة من حياة (المعطى الوسيلة محمد)، وهو شأن بالغ الثمانة عظيم النفاسة (. . .)، لأن ما ينص عليه الذكر الحكيم فى آياته البينات تعنو له جبهة كل مسلم ولا يجرؤ على أن ينبس ببنت شفة من معارضة **(أو كما تقول العامة فى مصر «ما يقدر شى يكح»)»** فـ «فى الآية السابعة من سورة الفرقان - وهى مكية - [وقالوا مـا لهذا الرسـول يأكل الطعام ويمشى فى الأسـواق]. . ومما يلفت النظر أن القرآن الحكيم ذكر المشى فى الأسواق دون غيره من شـئون الحياة الدنيا مثل الزواج والإنجاب وتملك الـعقار والسـفر والنوم والصـحة والمرض، لأن العبـارة تنفح دلالة أعمق من المتاجرة أى البيع والشراء، إن القـرآن المجيد لا يعجزه أن ينص: ويتاجر أو يبيع ويشـترى، ولذا فنحن (خليل) نعارض من ذهب إلى أنها تنـحصر فى هذا المعنى وتسبـح داخله، منهم ابن كثيـر (الذى قال): ويمشى فى الأسـواق أى يتردد فيهـا وإليها طلبًا للتكسب والتـجارة» «إذن الفصل الأول من كتاب الـتجربة المذهلة (صناعة نبى) هو الاختـلاط بأهل مكة بكافة طبقاتهم وأجناسـهم وألوانهم وألسنتهم دون تفرقـة بين مللهم وعقائدهم وأديانهم، والاسـتماع إلى سائر طروحـاتهم حتى أساطيرهم ومخاريقهم وشعبذاتهم، بل نرجح (القول لخليل) أن أم هند (خديجة) أوصت بهـذا الشق، بل إن تشـديدها بلغ الغـاية وأوفى على النهـاية فى الإلحـاح والإلحاف والتأكيد ليكسب (محمد) **ما نطلق عليه حديثًا موسوعة أو دائرة معارف دينيـة للزومهـا له (لمحمـد)، إذ كيف يتـصور أن تعلنه لأهل مكة (المأمـول والنبى المنتظر) الذى طال شوقهم إلى مجيئه وهو مليط من الفكر الدينى مرت من الثقافة العـقائدية قـفر من المعـرفـة بالملل والنحل والمذاهب. .** فإذا حـاجوه وخاصـموه وجادلوه وحاوروه فكيف يرد عليهم وجعبته خالية وكنانته فارغة ووعاؤه فاض؟؟؟».

ويمضى الشيخ خليل فيقول «إذن محمـد كما أثبتنا تفرغ لـ (المشى فى الأسواق) لا يشغله عنه شىء ولا يحول دونه مانع بعد أن ضمنت له خديجة العيش الرغيد.. ومداومتـه عليه فى كل يوم صيفـا وشتاء لفتت أنظار المكيين (أهل مكة) فـصاحوا قائلين أو قـالوا صائحين: ما له **يأكل الطعام**: **كناية عن توفيـر الطاهرة المعاش له** **(...) وبعد أن اطمأن نفسًا وارتاح بالاً وقر عينًا ما له بعده يمشى فى الأسواق.** فهم (المكاكون) ذكروا الحالتين اللتين هو عليهما **(يأكل الطعام) الذى أمنته له زوجه خديجـة البالغة الثراء، ثم (يمشى فى الأسـواق) إذ لم يعرفوا له شغله سـواهما** (...) إن العادة جرت على أنه لا يقال (مال كذا) إلا بصدد أمر غير عادى (...) كذلك القرشـيون عندما لاحظوا أن (المعصوم من الناس = مـحمد) دأب ولسنوات متـواترة يجول فى دروب مكة وفى أسـواقهـا لا يكل ولا يمل، تساءلوا مـا له وما حكايته؟» لكن و«العطن تفـكيرهم وضيق أفقـهم وركاكة فهـمهم وضحالة عـقولهم فهـاهة ذكائهم **لم يفقـهوا أنه (= محـمد) وهو يفعله (يأكـل الطعام ويمشى فى الأسواق) إنما يؤدى بمهارة أحـد الأدوار المهمة فى التجربة العظمى التى بموجـبها يتأهل كيـما يصبح (النبى المنتظر)** الذى طالما تحدثت خاصتـهم (نخبتهم) عنه وعن قدومه وتقطعت أعناقهم تطلعًا لمجيئه الميمون»[(١١٢)].

هذا ما قاله الشيخ خليل عن «المرحلة الأولى» من «تجربة صناعة النبى»، تعمدت الإطالة فى نقله: أولاً: حتى أتـيح للقارئ فرصة التـعرف - بشكل مبـاشر وبدون تدخل منى - على رؤية الشيخ لهذه «المرحلة» كما صاغها الشيخ نفسه، ثانيًا: حتى أتيح لنفسى فرصة دعوة هذا القارئ (خـصوصًا دراويش الشيخ) إلى محاولة تجريب «الكحـ» مع ما قاله شيخهم.

---

(١١٢) نفسه - ص من ٣١٧ حتى ص ٣٢٢.

ولأننى حاولت بمفردى وكدت أصاب بـ «ذبحة»، فلخوفى على صدر القارئ - وليس للاختصار - لن أتناول السياق القرآنى فى سورة «الفرقان»، وعلاقة الآية السابعة بما قبلها وبما بعدها حتى الآية عشرين، ولن أستشهد فى تفسير هذه الآية بما قاله مثلاً الرازى أو البيضاوى أو القرطبى الذين قال الشيخ خليل عنهم «يستحيل دينًا ويستبعد عقلاً ويتعذر منطقًا أن أمثالهم يتورطون فى سرد وقائع مكذوبة أو طرح أحداث منحولة أو ذكر نوازل زيوف، وإذا نَسَبَ واحد من المتشنجين لأى منهم ضعفًا فى النقل أو وهنًا فى الاستقراء أو هزالاً فى الاستنباط أو تخليطا فى التخريج أو ربكًا فى الاستنتاج. فهذا ليس طعنًا فيهم فحسب، ولكنه بمثابة هدم للتراث الفكرى الإسلامى برمته[(١١٣)]. ورغم أن هذا الشيخ أباح لنفسه حق تجريد هذه الآية من سياقها، ومنح نفسه حق «الطعن» و«هدم التراث الفكرى الإسلامى» باختلافه مع وتخطئة هؤلاء العلماء وغيرهم فى تفسير هذه الآية، فأنا سأكتفى بإيراد دليل واحد أو - بتعبير الشيخ - بـ «كحة» واحدة، وتحديداً سأكتفى بما قاله الشيخ خليل نفسه فى كتابه «موقف الإسلام من العمل والعمال» الذى أصدرته «أمانة التثقيف» بحزب التجمع وأعيد نشره ضمن «الأعمال الكاملة» المعنونة بـ «نحو فكر إسلامى جديد».

ففى الفصل الأول من هذا الكتاب الذى وصفه بـ «المحاولة الرائدة». وبعد حديث الشيخ عن دعوة الإسلام الصريحة، وحثه «على أهمية العمل ذكر الله تبارك وتعالى أن رسله وأنبياءه كانوا يعملون ولم يكونوا من المتعطلين القاعدين وكفى بمقامهم مقامًا: ﴿وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ﴾ سورة الفرقان.. آية ٧ - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الأَسْوَاقِ﴾ سورة الفرقان.. آية ٢٠» وحتى يؤكد دقته و«ريادته» فى

---

(١١٣) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» -جـ ١ ص ٦٤.

فهم المقصود الإلهى فى آيتى سـورة «الفرقان» أضاف الشيخ **«والمشى فى الأسواق: كناية عن العمل والسعى على الرزق والاجتهـاد فى تحصيله من حلال، ولا غرو فإن رسل الله وأنبياءه هم أولى الناس بمعرفة المهمة الموكولة للبشر ألا وهى عمارة الأرض التى لا تتم إلا بالعمل الدءوب»** (١١٤).

وهذا الدليل «الخليلى» يمنحنى حق الذهاب إلى أن ما قاله الشيخ - بيقينية - عن الآية السابعة من سورة «الفرقـان» فى كتابه الموصوف بـ «المحاولة الرائدة» والمعنون بـ «موقف الإسلام من العـمل والعمال» لا يتناقض فقط بل ولا ينقض فـقط ما قاله نفس الشيخ - بنفس اليـقينية - عن نفس الآية فى كتابه الموصـوف أيضًا بـ «المحاولة الرائدة» والمعنون بـ «فترة التكوين»، وإنما هذا الدليل «الخليلى» يكشف - وبعمق - حقيـقة أن المشكلة ليست فى هذه السورة المكيـة أو فى هذه الآية أو حتى فى الآية العشرين، وأيضًا ليست فى المفسرين سواء القدامى أو المعاصرين، وإنما كل المشكلة - كمـا رأينا ونرى وسنرى - فى الباحث خليل عبـد الكريم الذى - فى تقديرى - أخفى (ولم يراجع) تـفسيـره لـ «المشى فى الأسواق» كـ «كناية عن العـمل والسعى على الرزق والاجتـهاد فى تحصـيله من حلال»، **لأن هذا التفـسيـر - رغم إقرار الشيخ بـ «ريـادته» . . أى بصوابه - سيـضطره إلى التعـامل مع محـمد كـ «بعل حقيقى» وكـ «رجل البيت» ولأن هذا تحديدًا ما يريد الشـيخ استبعاده، فقد اضطر - فى كتابه «فترة التكوين» - إلى تحريف معنى الآية السابعة** لتقول بما ادعاه الشيخ ونقلناه، وكل هذا ليذهب بعقولنا إلى:

الأخطر: أن خديجة حسب «الخطة المرسومة» أشارت على محـمد بـ «وجوب ملازمة الأسواق (فى الصـباح) وحتمية اللزوق بها مع اسـتحضار الوعى الكامل لما

(١١٤) خليل - «مـوقف الإسلام من العـمل والعمـال» - مرجع سـابق - ص ١٩ - و «نحو فكر إسـلامى جديد» - الأعمال الكاملة - جـ ٢ - ص ٤٠٦.

يقال (فيها) جميعه واليقظة التـامة لكل خطبة والانتباه البالغ لأى محاورة أو منافرة أو مجادلة حـتى لا تفوته شاردة ولا واردة ثم برمجـته جميعـه فى الذاكرة المدهشة»، وفى «الحصة التالية» بـ «المساء وفـى ليل مكة الطويل فمع الطاهرة (خديجة) بمفردها أحيانًا وبحضور القس ورقة أحيانًا أخرى تتم فى تلك القعدات مذاكرة الإصحاحات (التوراتيـة والإنجيليـة) التى نقلها ورقة مـن اللسان العبـرانى (اليهـودى) إلى اللسان العربى إمـا بتبليغ الإصـحاحات من ورقـة مباشـرة ثم إدارة الحوار بشأنهـا، وإما بتبليـغهـا من الأم الروم والزوجة الحنون خديجـة التى لا شك أنها أجـادت القراءة والكتابة (. . .) وقرأت تلك الإصحاحات وخزنتها فى ذاكرتها، وأنها طفقت تقرأها لمحـمد مـباشـرة (. . .) وكل هذا يجرى تخـزينه وبرمـجتـه فى ذاكرة العـبقـرى (محمد)» ولمزيد من الـتفصيل قال خليل «كان ورقة - فى هذه القـعدات الليلية - يطرح (على مـحـمد) مـا ورد بالتـوراة من أخبـار وقـصص ونوازل بداية بالخلق والتكوين وآدم وحواء والشيطان والشجرة والحيـة ومرورًا بقصص أنبياء بنى إسرائيل وفى مقدمتهم قصة موسـى ثم حكاية فرعون وبنى إسرائيل، وما جاء بالإنجيل عن عيسى وولادته الفـريدة ومعجزاته المدهشـة ونحن (خليل) نرجح أن تلك الجلسات كـانت من أهم مكونات فـترة التـأسيس»، ولأن الـهدف من هذه «الجلسـات» - حسب «الخطة المرسـومة» - لم يكن فقـط - لـ «تنمو ثقافـة محمـد الدينية ويزداد معجـمه العقائدى ويتـعمق فهمه لسـائر الأديان وفروعها والنحل ومـذاهبها والملل وانشقـاقاتهـا»، وأيضًا لم تكن «توصيـة خديجـة لمحمد» بـ «الاستـمـاع إلى سائر طروحات أهل مكة حتى أساطيرهم ومخاريقـهم وشعوذاتهم» لـ «يكسب محمد ما نطلق عليه حديثًا موسوعة أو دائرة معارف دينية» فقط، إنما وبجانب هذا - والأهم فى تقدير الشيخ - «**ليخرج (كـل ما تم جمعه وتخـزينه وبرمجتـه) وقت الحاجة**

إليه. ويصيـر مدداً إبان الاقتضاء إليه وعوناً سـاعة العوزة له (. . .) ويصبح كنزاً ثميناً وبحراً زاخراً ومحصـولاً وفيراً أغلى من الجوهر والذهب عندما تحين - بعد سنوات معدودة - ساعة الإملاء ووقت الكتابة وزمن التدوين»، وبعبارة «خليلية» أخرى «لتخرجه (ذاكرة محمد) بياناً رائعاً وقت اللزوم»[١١٥].

ولم يكتف الشيخ خليل بهـذا. لكنه - وبقصد إمدادنا بما يمكن عقـولنا من «فقه المخبوء بين سطوره - قـال «إن المرشح (= محمد) كيمـا يغدو (القادم المنتظر= النبى المنتظر) لا بد أن يمسك بيده كتـاباً يعلنه على أهل مكة: [هاؤم اقرءوا كتابيـه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مـريم للنصارى. . والعرب المخاطَبون (بفتح الطاء) به أهل لسن وفصاحة وبلاغة ليس لديهم من سمات الحضارة غيرها (. . . .) فهم عراة من العلوم والآداب والفلسفة[*] ومن ثم فإن الكتاب الذى يطرح عليهم يجب أن يجىء

---

(١١٥) خليل - «فترة التكوين» - ص ٣/ ١٢٣ / ٢٨٧ / ٣٢٠/ ٣٢١ / ٣٢٣.

(*) فى كتابه «الجذور التاريخية للشريعة الإسـلامية» ذهب خليل عكس هذا تماماً وحجته أنه «من السخف - لو كان الأمر كذلك - أن يـخاطب القرآن قوماً ويجادلهم وهم على تلك الحـال. وأنت تخرج من قراءة آيات الحوار أنهم كانوا على قـدر وفير من قوة العارضـة وتمكن من المحاورة وفيما كان الخـصام والخلاف؟ فى: هذه المسائل المعضلة التى ينفق الفـلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفـقوا إلى حلها فى البعث، . وفى الخلق، . وفى إمكان الاتصـال بين الله والناس، وفى المعـجزة، ومـا إلى ذلك» وينقل خليـل تساؤل د. طه حـسين «أفتظن قومـاً يجادلون فى هذه الأشياء جدالاً يصفـه القرآن بالقوة ويشهد لأصحـابه بالمهارة. أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة؟» ويتبنى خليل إجابة العميد «كلا لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية. وإنما كانوا أصـحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمـة» - (ص ٧/ ٨). ويختلف الشـيخ مع قول العمـيد عن العـرب: «إنهم مصدر قـوة الإسلام العسكرية»، ويرى أنه «اقتصر على جانب يسـير وترك باقى الجوانب بل أخطرها ألا وهو: أن العرب هم مصدر الكثير من الأحكام والقـواعد والأنظمة والأعراف والتقاليد التى جاء بها الإسـلام أو شرعها حتى يمكننا أن نؤكد ونحن على ثقـة شديدة، بأن الإسلام ورث من العرب الشىء الوفيـر بل البالغ الوفرة فى كافة المناحى» (ص ١١/ ١٢).

مثلاً أعلى لهـذه السمة اليتـيمة المفردة التى يمتلكونهـا، وإلا فلا يؤمنون به ولا بمن قدمه إليهم. بل سوف يستهـزئون به، إذ يصير فى مقدورهم أن يأتوا بمثله أو حتى أبعـاض منه» ويصل خليل من كل هذا إلى «أن دروس أو مـعـارف أو معلومـات الليالـى الطويلة والتى ستـختزنهـا الذاكرة الحـديدية ذاكرة الشـاب الأمى العبـقرى (=محـمد) (. . .) **يتعين بطريـق الحتم واللزوم أن تُتْلَى على أهل مكة والحـجاز وغيرهما (. . .) بلسان عربى بلغ القمة فى الفصاحة** والذروة فى اللسان والذؤابة فى البلاغة كيما يأتى الكتاب بمفعـوله الأكيد دون ذرة من شائبة أو حبة من كدارة، **ومن هنا (القـول لخليل) وصل إلى إدراكنا حرص خـديجة على الاسـتيـثاق من فصاحة (صاحب الختم = محمد)»** (١١٦).

وأيضًا لم يكتف الشيخ خليل بهذا، لكنه - وبقصد مـحاصرة عقـولنا وحصر تفكيرها فى نتـيجة معينة - تحـدث عن «المرحلة الأخيرة من مراحل تجـربة صناعة محمد كنبى»، وهى «مرحلة الخلوة التى حدثت فى خـتامها المسك رؤيا غار حراء» وقال: «لقد فطن عدد من البحاث إلى التجربة وأنها استلزمت تمهيدًا طويلاً ومعاناة ثقيلة وإعدادًا ممدودًا ولو أنهم (البحاث) لمحوا ولم يفـصحوا وأشاروا ولـم يصرحوا وألغزوا ولم يبينوا: **إن هذا الحادث - حـادث غار حراء - لم يكن حادثًا عـارضًا من خوارق القدر، بل كان نتيجة لتمهيد طويل خلال سنوات. . . على هذا الجبل حراء كان خاتمة التمهـيد والتهذيب والإعداد**. (راجع محمد حسين هيكل - «فى منزل الوحى» - ص ٢٤٣). والنكتـة هنا (القول لخليل) **أن هيكلاً نبّه إلى التـجربة التى هى العمود الـفقرى لهذا الكتاب (فـترة التكوين) فقال: إنهـا ليست حادثًا**

---

(١١٦) نفس المصدر - ص ٢٨٧.

عارضًا من خوارق القـدر أى أنها ليست من الماورائيات. فحادثة حراء استغرقت من التهذيب والتمـهيد والإعداد سنوات وسنوات، **أى منذ أن نكحت سيدة نساء الدنيا خـديجة (المخـبت = محمـد) إلى لحظة ما حكاه عن لقـائه (المنامى) لملاك الرب فى غار حراء** وهو ذات الملك الذى بشر الصـديقة مريم بولادتها لعـيسى. **ويستطرد هيكل أن ما وقع فى الغـار كان خاتمة لكل ذلك من التمهيـد والتهذيب والإعداد، أمـا من الذى قام بها فـهم بشر من البشـر وناس من الناس، أما من هم؟ فقد ترك البـاحث (هيكل) معرفتهـم لذكاء القارئ وفطانته»**[١١٧]وبـ «إعلان نجاح التجربة العظيمة وبوقوعها (الرؤيا المنامية فى غار حراء حق لخديجة أن تخاطب أهل مكة بأعلـى صوتها: ها هو (القادم المـأمول) الذى طال انتظاركم له، وكذا سائر عرب الجزيرة لتفاخروا به اليـهود ولتفاخروا به النصارى، إذ لم يعد لأى منهما فضل عليكم، **وسوف يرفع بيمينه كتابًا مثل كتبهم، وسترونه رائعًا معجبًا. كيف لا وهو (مـحمد) من قـريش، ونشأ فى بادية بنى سعـد، فغدا أفـصحكم وأعربكم وأبلغكم، ومن ثم فإن كـتابه كأنه هو سيأتى مثـلاً فى الإبانة وقمة فى** الطلاقة وذروة فى الإنشاء».

وحتى يعرفنا بـطبيعة علاقـة محمد بكتابه أضـاف خليل: «ومن الذين جاءت أسفارهم (كتبهم) بـليغة فصيحة تبعًا لذلاقة لسـانهم ونصاعة بيانهم: النبى يشوع يا هو بن آموص. المشـهور عند عـامة من يقرءون (الكتـاب المقدس) بأشـعيا، فـهو عبقـرية أدبية ليس هناك من فاقه فى براعة التـعبير وتألق الخيـال، وأسلوبه قمة فى الأدب العبـرى، وهو (يشوع) فنان بارع فى اخـتيار الكلمـات ومن ثم تميز سـفره بجمله وتعبيراته الوصفـية الدقيقة رفيعة المستوى، وفى عمـومه يتسم بالجمال والقوة

---

(١١٧) نفسه - ص ١٨٧.

معًا ويمتلئ بالعبارات والاستعارات الجميلة (راجع - «دائرة المعارف الكتابية» - جـ١ ص ٣٠٧). **أى أن الكتاب يدور مع صاحبه القادم به فصاحة وركاكة تمامًا كما فى المذهب التجريبى - يدور الحكم مع العلة وجودًا وعدمًا فإن وجدت العلة وجد الحكم، وإذا لم تظهر (العلة) اختفى أو انتفى (الحكم) - وباختصار إذا امتاز القادم بطلاقة القول وحلاوة المنطق جاء كتابه مثله، أما إذا لم يحظ القادم بتلك الموهبة: طرح كتابًا فاترًا ضاويًا ذاويًا»**[١١٨].

هنا. وبعيدًا عن دقة خليل في نقله عن «دائرة المعارف الكتابية»، وسكوته عن الإشارة (ولو فى الهامش) إلى ما رصده محررو «دائرة المعارف» عن «الموقف الحالى من سفر أشعياء» وانتهائهم إلى أنه «يمكن تقسيم الذين ينكرون وحدة السفر (من علماء الكتاب المقدس) إلى مجموعتين يمكن تسميتهما بالمعتدلين والمتطرفين (الراد يكاليين)، وبين المعتدلين الأساتذة (. . .) وهم جميعًا متفقون على أن (. . .) ما يقرب من ٨٠٠ عدد (آية - جملة) من ١٢٩٢ عددًا ليست من أصل السفر (أى أن كاتبها ليس أشعياء)، ومن المتطرفين الأساتذة (. . .) وهم جميعًا يرفضون نحو ١٠٣٠ عددًا من مجموع الأعداد ١٢٩٢» مستبقين «٢٦٢ عددًا (آية) من جملة الأعداد ١٢٩٢ يمكن اعتبارها صحيحة (أى أن كاتبها هو أشعياء)»[١١٩] بل وبعيدًا عن تعالم خليل فى قوله الفج «النبى يشوع ياهو بن آموص المشهور عند عامة من يقرءون الكتاب المقدس بأشعياء» وجهله أو تجاهله لحقيقة كتابية أن عنوان هذا السفر في العهد القديم من الكتاب نصت على أنه «رؤيا أشعياء بن آموص التى رآها. . إلخ».

---

(١١٨) نفسه - ص ٣٦٩.

(١١٩) دائرة المعارف الكتابية - دار الثقافة - القاهرة - الطبعة الثانية ٢٠٠٣م - المجلد الأول - ص ٣٢٣/ ٣٢٣.

بعيـداً عن كل هذا، **فالظـاهر مما نقله خليل عن «دائرة المعارف» ومـا ورد فى هذه «الدائرة» - نقلاً عن ديفيد سن - أن «أشعـياء بن آموص هو كاتب كل جزء من السفر الذى يحـمل اسمه»**[١٢٠] **والظاهر أكثر أن «دوران الكتـاب (أى كتاب سواء سفر أشعياء أو قرآن محمـد) مع صاحبه فصاحة وركاكة» لا ينفى بل يؤكد دور صاحب الكتاب فى تأليف (اختيار وصياغة) كل جملة وردت فى كتابه.**

ورغم أننى لست ضد حق الشيخ خليل فى رؤية علاقة محمد بكتابه (القرآن) كمماثلة لعلاقة أشعياء بسفـره، فهذا حق أصيل للشيخ لا أملك سوى احترامه بل والدفاع عنه وعن حق دراويشه فى تبنى رؤيته. لكن ولرغـبتنا الملحة - كقراء - فى الوصول إلى ما وصفه الشيخ بـ «الاستيعاب السليم» والذى - كما مر بنا - ربطه بـ «فقه ما سكت عنه»، والذى - كـما قال - «لم يأن أوان البوح به»، ولأن الدراويش - فى تقـديرى - لن يكونوا أجـرأ من شيخـهم، وبالتـالى لن يرحـبوا بـتحـديد «المسكوت عنه» الذى سيضطرهم إلى الخروج من تقية «المسكوت عنه» و«المخبوء بين السطور» إلى شفافية «البوح» و«التصريـح»، وهـم - ربما مثل شيخهم - غير مؤهلين نفسيًا (ولن أقـول أخلاقيًا) لهذه الشفافـية، ولأننى أتفهم موقفهم. فـأنا سأكتفى - الآن - بدعوة القارئ إلى إعادة قراءة ما قاله الشيخ ونقلناه فى الصفحات السابقة (*) وبإثبات بعض (أكرر بعض) ما لاحظته واستوقف عقلى، وأبدأ بـ:

أولاً: وجود ثلاث نقط أفـقية (. . .) وضعـها الشيخ خليل وسط ما نسـبه إلى محمـد حسين هيكل، وهذه النقط الثلاث - كـما هو معروف فى قواعـد الكتابة العلمية - «تستعمل للدلالة على أن شيئًا محذوفًا من العبارة التى نقلها الباحث عن

---

(١٢٠) نفس المصدر - مجـ ١ ص ٣٢١.

(*) راجع - صفحات ٢٢٧ / ٢٢٨ / ٢٢٩ / ٢٣٠ / ٢٣١.

غيـره»، إلى جانب هذا، ولأن قـواعد البحث العلمـى - كما هو مـعروف - لا توجب فـقط على البـاحث الالتـزام بالشكل العلمى لـلكتابـة بإثبات - مـثـلاً - «علامات التـرقيم» التى تستخـدم كرموز اصطلاحية توضع بين الـكلمات والجمل داخل السطور أو فى آخرها مثل النقط الأفقية (. . .) وعلامة التنصيص « » التى «تستعمل للدلالـة على أن ما بينهما هو من كلام الغيـر، (أى نص مقتبس)»، وإنما أيضًا توجب على البـاحث بعد دراستـه للنص المقتبس و«تحـديد فكرة كاتب النص دون تقويله شـيئًا لم يقله» أن «يكون أمينًـا فى نقله. دقيقًا فى إثبـاته، ولا يلجأ إلى نقل جزء من الفكرة (المقـتبسة) دون بقيـتها»[١٢١]. فهل الشيخ خليل - كـما التزم بشكل الكتابة - ألزم نفسه أيضًـا بـ «الأمانة» و«الدقة» فى نقله لـ «فكرة» هيكل عن حدث الوحى فى غار حراء؟ أم أن الشيخ «أوَّل» أو «قوَّل» هيكل «أشياء لم يقلها»؟

والسؤال مهم، ومـحاولة الإجابة عنه - فى تقديرى - لا تحتاج منـا (سواء كقراء أو كدراويش) سوى فتح كتـاب هيكل «فى منزل الوحى» وتحديدًا الفصل المعنون بـ «فى غار حـراء»، وقراءة مـا قاله هيكل بالنص «أن هذا الحـادث (نزول الملك على محمد بأول الـوحى وهو يتحنث بالغار) لم يكن حادثًا عارضًا مـن خوارق أعمال القدر لم يمهـد القدر له، بل كـان نتيجـة لتمهـيد طويل خـلال سنوات عدة **أدّب محمـدًا ربه أثناءها وطهر نفســه وأعده لتلقى رسالته وإبلاغـها للناس**، على هذا الجبل - حـراء - كانت خاتمة التمـهيد والتهـذيب والإعداد **قبل الرسالة، إذًا لقد شهد حـراء هذه الرياضة الروحية العظـيمة منذ هدى الله محمـدًا إلى الحق حتى**

(١٢١) د. عاصم الدسوقى - «البحث فى التاريخ: قضايا المنهج والإشكالات» - مؤسسة ابن خلدون - الطبعة الثالثة ١٩٩٩م - ص ٩٩/١٠٢/ ١٠٣.

أضاء أمامه سبيل الحق بنـور الرؤيا الصادقة، وإلى أن أوحى إليه النبوة ليكون من بعد بشيرًا للناس ونذيرًا» (١٢٢).

هذا نص ما قـاله هيكل، وهو - كمـا نرى - نص صريح، ولا يوحى مـجرد إيحاء بأن صاحبه - كما زعـم خليل - «نقه إلى التجربة»، أو - كما ادعى خليل - حدد زمن «التمـهيد والتهـذيب والإعداد» بـ «منذ أن نكحت خديجة مـحمدًا إلى لحظة ما حدث فى غار حراء»، أو أن صاحبه - كما تقّول خليل - قال أو حتى «لّمح ولم يفصح وجمجم ولم يصرّح» بأن من قام بالتمهيد والتهذيب والإعداد «هم بشر من البشـر وناس من الناس» أو أن صاحبه «ترك لذكـاء القارئ وفطانته» معـرفة «من هم؟» وإلى جانب ما تقّوله خليل **فالقراءة المقارنة للنصين** (أى الذى نسبه خليل إلى هيكل والذى قاله هيكل فعلاً) **تقود عقولنا إلى ملاحظة حذف أو - للدقة - إخفاء خليل لكل ما كان يشير إلى «الله» فى قول هيكل كـ «تأديب الله لمحمد» و«تطهيره لنفسه» و«إعداده لتلقى رسالته» و«هداية» الله لمحمد «إلى الحق». . إلخ.**

وما رصدناه ولاحظناه من اختلافات جوهرية بين النصين يثير فى عقولنا البسيطة عدة تسـاؤلات: لماذا لم يلتزم الشـيخ خليل - فيـما نقله عن هيكـل - بـ «أمانة» و«دقة» البـحث العلمى؟ ولماذا قَوّل هيكل أشيـاء لم يقلها عن الـ «بشر من البـشر» والـ «ناس من الناس»؟ ولماذا حذف أو أخفى كل ما ورد فى قول هيكل عن «الله»؟ وهل أسباب حذفه لـ «الله» علمية (عدم أهمية المحذوف وبالتالى عدم جدوى إثباته فى السـياق)، أم هـى أسبـاب أيديولوجـية (سلبـيـة الموقف الفكرى للبـاحث من المحذوف، أو لرغبة الباحث فى الوصول بقـارئه إلى نتائج محددة سلفًا ولا يؤكدها المحذوف)؟

---

(١٢٢) محمد حسين هيكل - «فى منزل الوحى» - دار الكتب المصرية - الطبعة الأولى ١٩٣٧م ص ٢٢٦.

وبعيداً عن الالتزام «الشكلى» لخليل بقواعد الكتابة، **ففى ضوء حقيقة عدم «أمانته» و«دقته» لا يمكننا فى «ألف - باء» عقل سوى نفى علمية وترجيح أيديولوجية سبب حذف خليل لـ «الله»، وفى «ألف - باء» منطق لا يمكننا سوى الشك فى براءة الباحث وترجيح فهم إحلاله لـ «البشر من البشر» والـ «ناس من الناس» محل «الله» فى «التمهيد والتهذيب والإعداد» (لمحمد) على أنه إحلال مقصود «خليليًا» ليس فقط للإيحاء بوجود من يتفق معه - ولو جزئيًا - إنما أيضًا (والأهم) لأن هذا الإحلال كان يحتمه كل سياق كتاب «فترة التكوين» الساعى إلى تضييق مساحة فعل الله فى «تجربة صناعة محمد كنبى» للوصول بهذه المساحة إلى حد نقطة الصفر. والساعى إلى توسيع مساحة فعل الـ «بشر» والـ «الناس» للوصول بها إلى حد «أنسنة» كل مراحل هذه «التجربة» بل وكل تفاصيلها.** فعند هذا الشيخ أن «تجربة صناعة محمد كنبى» بجانب أنها - كما قال خليل - تمت فى «سرية» و«تكتم» و«تخفى»[١٢٣] تمت أيضًا - وفى كل مراحلها وتفاصيلها - حسب «الخطة المرسومة» التى - كما قال خليل - «خططت لها خديجة ثم نفذتها بمهارة يعز نظيرها (. . .) وأشرف عليها الشيخ الجليل والقس العالم ورقة بن نوفل»[١٢٤] فحسب «الخطة» لم تكتف خديجة بـ «تمويل التجربة» أو بـ «اختيار» و«ترشيح» من وصفه خليل بـ «الولد المبروك (محمد)» [١٢٥] ليكون هو «موضوع التجربة (النبى المنتظر)» لكنها أيضًا - وكما قطع خليل - «أدارت التجربة إلى الاتجاه الذى تبغياه (هى خديجة) والوجهة التى تؤمها والمنحى الذى تريده» والذى تحقق فى غار حراء.

---

(١٢٣) خليل - «فترة التكوين» - ص ٢٧٦.

(١٢٤) نفسه - ص ٣٩٥.

(١٢٥) نفسه - ص ٢٠٧.

ثانيًا: ولأن خديجة - كما يقول خليل - «إذا خاضت تجربة أو أقدمت على مشروع (. .) لا تسمح بأى خلل ولا ترضى بأى تجاوز ولا تقبل أى هفوة»(١٢٦) فقد انتهت إلى «أن المرشح كيما يغدو القادم (النبى) المنتظر لا بد أن يمسك بيده كتابًا يعلنه على أهل مكة: [هاؤم اقرأوا كتابيه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى»، وبما أن «الكتاب (القرآن) - حسب «الخطة المرسومة» - جزء أصيل فى «التجربة الخديجية» لـ «صناعة محمد كنبى» فقبل تأمل. ، أو بمعنى أدق لتتمكن من تأمل «المسكوت عنه» فيما قاله خليل ونقلناه عن دور الـ «بشر من البشر» والـ «ناس من الناس». وهل هذا الدور - كما نعتقد نحن بعقولنا البسيطة (الماورائية) - يقف عند حدود «التلقى». أم هو دور «تصنيعى»؟ أدعو القارئ إلى إعادة قراءة الدليل «الخليلى» [هاؤم اقرأوا كتابيه] فى ضوء عدة حقائق:

أ - هذه العبارة هى جزء من الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» ونصها ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾.

ب - أن هذه الآية جاءت بعد الآيات من رقم ١٣/ ١٤/ ١٥ التى تقول ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ ۝١٣ وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً ۝١٤ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ إلى الآية رقم ١٨ التى تقول ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾.

جـ - أن هذه الآية (رقم ١٩) تلتها الآيات من رقم ٢٠/ ٢١/ ٢٢ التى تقول ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسَابِيَهْ ۝٢٠ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٢١ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾ إلى الآيات رقم ٢٥/ ٢٦/ ٢٧ التى تقول ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي

---

(١٢٦) نفسه - ص ٣٠.

لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ (٢٥) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ (٢٦) يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾ إلى آخر الآيات.

وإذا علمنا أن «الحاقة: اسم للقيامة سميت بذلك لتحقق وقوعها»، و«الكتاب» سواء في الآية رقم ١٩ أو في الآية رقم ٢٥ هو تحديداً «كتاب الأعمال»، وأن أخذه سواء بـ «اليمين» أو بـ «الشمال» سيكون بعد وقوع «الواقعة» أى «القيامة الكبرى»(١٢٧) فنحن إزاء هذه الحقائق لن نسأل عن رأى الشيخ خليل فى «النفخ فى الصور» و«دك الأرض والجبال» و«انشقاق السماء».. إلخ، وهل هى - كما فى سورة «الحاقة» - مقدمات كونية لوقوع «القيامة». أم هى مقدمات كونية لـ «تجربة صناعة النبى»؟ لكن، ولأن هذا الشيخ هاجم وهجم على من «يحرصون على بقاء النصوص المقدسة في حالة تجريد ومطلقية بحيث تصلح لكل تفسير وتتسع لأى تأويل. وفى مقدمته التفسير أو التأويل الذى يتفق مع أيديولوجية المفسر أو مذهبه السياسى أو مكاسبه» (١٢٨) فالسؤال الطبيعى الذى يطرح نفسه هو: **لماذا اقترف الشيخ نفس خطيئة «التجريد»، فى استشهاده بعبارة [هاؤم اقرءوا كتابيه]؟ هل لجهله بمعنى «الكتاب» فى هذه العبارة؟ وبمعنى هذه العبارة فى سياق سورة «الحاقة»؟ أم لأنه وتحت ضغط مثلث «أيديولوجيته» و«مذهبه» و«مكاسبه» تعمد اقتراف هذه الخطيئة؟**

هنا. وإذا علمنا أن المبشر النصرانى المشهور بـ «أبى موسى الحريرى» صاحب كتاب «قس ونبى» الذى جاء فى مقدمته أن «لكل من القس (ورقة بن نوفل) والنبى

(١٢٧) محمد على الصابونى - «صفوة التفاسير» - دار القرآن الكريم - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨١م - مجلد ٣ - ص ٤٣٦.

(١٢٨) خليل - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامى» - مرجع سابق - ص ٦٦ - و «نحو فكر إسلامى جديد» - جـ ٢ - ص ١٤٢.

(محمد بن عبد الله) - فى الدين الجديد (الإسلام) دور: الأول أوحى وعلّم ودرّب وأرسى الدعائم، والثانى سمع وتعلم ودرس وشيد البنيان (. . .) القس أستاذ علّم فتى ذكى الفؤاد عرف اختياره ونجح. والنبى تلميذ نجيب حفظ ما تعلم وأبدع، الأول (ورقة) نقل كلمة الله الأعجمية (الإنجيل العبرانى) إلى لسان عربى مبين، والثانى (محمد) بلّغ الكلمة العربية وتلاها على المؤمنين»[١٢٩]هذا المبشر النصرانى استشهد بالآية رقم ١٤ من سورة «الإسراء» التى تقول ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾. مرة فى صفحة ٤٩ لتأكيد «أن محمداً كان يعرف القراءة ويجيدها، وكان يقرأ الكتاب الذى بين يديه (المترجم من العبرية)، فكانت قراءته له قرآنًا»، ومرة فى صفحة ٧٥ «للدلالة على أن القرآن فى ترجمته العربية هو مُنَزَّل أيضًا كما فى أصله (العبرانى)» وأن الإنجيل العبرانى (= القرآن) «أعطى فى (أو ترجم إلى) اللغة العربية ليتمكن محمد من قراءته وحده دون الاتكال على سواه (. . .)، وليتمكن أيضًا من أن يبشر به مكة وسائر القرى»، ورغم أن الآية رقم ١٣من سورة «الإسراء» تقول ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ وهو ما يعنى أن «اليوم» فى الآية رقم ١٤ هو «يوم القيامة» وأن «الكتاب» هو تحديداً «كتاب الأعمال». فقد تجاهل «الحريرى» هذه الحقيقة ليذهب إلى «أن القرآن العربى هو قراءة عربية للكتاب الأعجمى (العبرانى) نُقلت (تُرجمت) أخباره وفصلت بلسان عربى مبين ليدركها العرب»، و«التفصيل - بحسب مفهوم القرآن - (كما يقول المبشر النصرانى) (. . .) يعنى: تعريبًا ونقلاً من لغة (أعجمية - عبرانية) إلى لغة (عربية) ليدرك السامعون (العرب) مضمونه»[١٣٠].

(١٢٩) ابو موسى الحريرى - «قس ونبى: بحث فى نشأة الإسلام» - بدون ناشر - طبعة ١٩٧٩م - ص ٦.

(١٣٠) نفس المصدر - ص ٤٩ / ٧٤ / ٧٥.

إذا علمنا هذا التطابق بين مـا فعـله الشيخ اليـسارى - العلمـانى (خليل عـبد الكريم) فى الآية رقم ١٩ من سـورة «الحاقة»، وبين ما فـعله المبشـر النصرانى (أبو موسى الحريرى) فى الآية رقم ١٤ من سـورة «الإسراء»، وإذا علمنا - أيضًا - أن هذا التطابق لا يقف عند حـد تحريفهـما لمعنى «الكتاب» فـى الآيتين، وإنما يمتد إلى اتفاقهـما على أن القس ورقة بن نوفل هو الذى ترجم لمحمد «الإنجـيل العبرانى» - كما يذهب الحريرى - أو بعض «الإصحاحات (التوراتية - الإنجيلية)» - كما يذهب خليل - وهو الذى أشرف على «تعليم محمد وتدريبه» وفى «الجلسات الليلية» التى كان يعـقدها فى بيت خديجـة «كان يطرح على محـمد ما ورد بالتوراة من أخـبار وقـصص. . . إلخ (. . .) وما جـاء بالإنجيـل عن عيـسى وولادته. . إلخ»، وإلى جـانب هذا، إذا علمنا أن الحريرى (المبـشر الـنصرانى) وخليل (الشـيخ اليسـارى) اختلفا، فذهب الحريرى إلى أن القرآن هو «كلمة الله الأعـجمية (الإنجيل العبرانى) التى نقلها القس ورقـة إلى لسان عربى مـبين»، وأن محمـدًا (كتلميـذ) «بلّغ كلمة العربيـة (أى «الإنجيل العـبرانى» معـربًا كما ترجـمه أستـاذه ورقه من العـبرية إلى العربية)، وتلاها على المؤمنين»، أما خليل فقد ذهب إلى أن كل مـا جمعه محمد وخزّنه ويرمجـه فى ذاكرته المدهشة (من حكايات اليهود التى ترجمـها القس ورقة. وأساطير العرب ومخاريقهم وشعبذاتهم التى جمعها من الأسواق. . إلخ) - حسب «الخطة المرسـومة» - كان لا بد منه «ليـخرج وقت الحـوجة إليه (. . .) عـندما تحين ساعة الإملاء ووقت الكتـابة وزمن التدوين»، و«لتخرجه (ذاكرة محـمد) بيانًا رائعًا وقت اللزوم».

إذا علمنا كل ما سبق، **ففى ضـوء حقيـقة تحريف خليل لمـعنى «الكتاب» فى الآية رقم ١٩ من سـورة «الحاقـة» ليكون هو «الكتاب» (القـرآن) الذى سيـعلنه**

محمد على أهل مكة، وفى ضوء إصرار خليل على تخييل علاقة محمد بقرآنه مماثلة لعلاقة أشعياء بسفره، بل وفى ضوء حقيقة إحلال خليل لـ «البشر من البشر» والـ «ناس من الناس» محل «الله» فى قول هيكل ليتمكن من إحلاله لـ «خديجة» و«القس ورقة» محل «الله» فى «تجربة صناعة محمد كنبى» أعتقد أن «المسكوت عنه» فيما قاله الشيخ - ونقلناه فى الصفحات من ٢٢٧ حتى ٢٣١ - يذهب إلى «أنسنة القرآن» بإحلال «محمد» محل «الله» فى صناعة القرآن.

وأكرر أنا لست ضد حق الشيخ فى الذهاب هذا المذهب، ولست ضد حق دراويشه فى تبنى «الأنسنة»، بل ولأن شيخهم قامت قيامته (أى مات ويواجه الآن حقيقة سورة الحاقة)، فأنا لست ضد حق الدراويش فى تخطئة قراءتى، بل أحرضهم على مراجعة قراءتى وتقديم قراءة أخرى (أتمنى أن تكون جادة) لـ «المسكوت عنه» والذى لم يجرؤ شيخهم على «البوح به» فى كتابه «فترة التكوين» عن القرآن.

وحتى يأتينا دراويش الشيخ خليل بما نتمناه، وأعدهم بالتراجع عن قراءتى التى - حتى يجد جديد - لا أمتلك الآن سوى الاعتقاد بصوابها والذهاب إلى أن ما قاله خليل فى كتابه «فترة التكوين» عما كان يدور فى «القعدات الليلية الطويلة» بين محمد وخديجة والقس ورقة من «مذاكرة الإصحاحات (التوراتية والإنجيلية) التى ترجمها ورقة» وطرح ما ورد فى هذه «الإصحاحات» من أخبار وقصص «إسرائيلية» (مثل قصص الخلق - التكوين - آدم - حواء - الشيطان - فرعون - موسى.. إلخ) على محمد، وعن توصية خديجة لمحمد بـ «المشى فى الأسواق» والاستماع إلى كل ما يقال فيها «حتى الأساطير والمخاريق والشعوذات» و«تجميع محمد» للقصص الإسرائيلية وللأساطير العربية فى «ذاكرته المدهشة»، و«أن دروس أو معارف أو معلومات الليالى الطويلة (والمشى فى الأسواق) والتى ستختزنها

الذاكرة الحديدية ذاكرة الشاب الأمى العبقرى (محمد) يتعين بطريق الحتم واللزوم أن تتلى على أهل مكة والحجاز وغيرها (. . .) بلسان عربى بلغ القمة فى الفصاحة»، وبما أن محمداً «من قريش ونشأ فى بادية بنى سعد فغدا أفصح العرب وأعربهم وأبلغهم»، فقد أخرج من ذاكرته «كل ما تم تجميعه وتخزينه وبرمجته» فى «بيان رائع» (القرآن).

نعم، كل هذا لا يُقَوّى فقط ما ذهبنا إليه ورجحنا صوابه، وإنما أيضًا يكشف لنا عمق «المسكوت عنه» فيما قال الشيخ خليل فى «مقدمته التحليلية» (لكتاب «الفن القصصى فى القرآن») عن «انطواء القرآن على أساطير» وعن «فلكلورية» القصص الواردة فى القرآن سواء العربية (قصص صالح - ثمود - الناقة. . إلخ)، أو الإسرائيلية (حكايات موسى وفرعون - خروج بنى إسرائيل من مصر. . إلخ). **وانكشاف هذا «المسكوت عنه» يضطرنا الآن إلى التراجع عما قلناه عن «الخلاف الجوهرى» فى صفحة ٢١٦، ويمكننا الآن نفى أو على الأقل الشك بقوة فى جدية خليل عبد الكريم فى خلافه مع مشركى مكة حول «مصدر الأساطير (والإسرائيليات) فى القرآن»، وبالتالى - وفى ضوء المسطور فى كتاب «فترة التكوين» - يتحول الخلاف (الخليلى - المكى) من: هل الله، أم محمد هو «مصدر الأساطير والإسرائيليات فى القرآن»؟ إلى: هل محمد، أم ورقة بن نوفل هو «المصدر»؟**

كل هذا يمكننى من القول بأن سبب الخلاف (الخليلى - المكى) فى تحديد اسم «المصدر» يكمن فى «أن تجربة صناعة النبى - كما قال خليل - حرص أطرافها الثلاثة (خديجة - ورقة - محمد) على تكتمها وسريتها وإخفائها عن الأعين وإبعادها عن الآذان، والقيام بها وراء الحجب وخلف الستائر»، و«أن اثنين من

أطراف التجربة المجيدة هما (خديجة - ورقة) انتقلا إلى رحمة الله قبل أن تتاح لهما الفرصة للحديث عنها بعد نجاحها وإعلانها للملأ. ،أما الطرف الثالث وهو (الرحيم محمد) فقد التزم الصمت»(١٣١).

فمشركو مكة - حسب ما يفهم من قول خليل - فشلوا فى الوصول إلى معلومة واحدة من «تجربة صناعة محمد كنبى»، بل ولم تنقذهم معاصرتهم لمحمد من التخبط فى تحديد «المصدر» وتسميته. أما الشيخ خليل عبد الكريم فلم يعقه مرور ما يقرب من ١٤٤٠ سنة عن اكتشاف ليس فقط ما يشير إلى حدوث هذه «التجربة» ،وإنما أيضًا ما يغريه بالتحدث بيقينية «الطرف الرابع» عن تفاصيل كل مراحل «التجربة» بشقيها صناعة النبى وصناعة القرآن، أو «المصحف المحمدى»(*).

* * * *

(١٣١) خليل «فترة التكوين » - ص ٢٧٦ / ٢٧٧.

(*) تناولنا فى دراسة بعنوان «خليل عبد الكريم: باحث فذ أم شاهد زور؟» مشاركة الشيخ خليل للدكتور القمنى فى تحريف أقوال د. جواد علىّ لتأكيد أن محمدًا أخذ لغة قرآنه من شعر أمية بن أبى الصلت. وقد آثرت الاكتفاء بما انتهيت إليه الآن، وإذا رغب القارئ فى معرفة المزيد عن علمية هذا الشيخ وعن «أنسنته» للقرآن فليرجع إلى دراستنا.

الملحق رقم (١)
العنوان الحقيقي لكتاب
د. إبراهيم عوض

اليسار الإسلامي

وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة

د. إبراهيم عوض

مكتبة زهراء الشرق
١١٦ محمد فريد . القاهرة

١٤٢٠هـ . ٢٠٠٠م

الملحق رقم (٢)

مقال خليل عبدالكريم المنشور
في مجلة «أدب ونقد»
عدد أكتوبر سنة ٢٠٠١م

أدب ونقد

كــــتب



فى كتاب إبراهيم عوض:

اليسار الإسلامى وتطوراته..

خليل عبد الكريم

سلك أ. د ابراهيم عوض سلوكا حضاريا بالغ الروعة والسمو يليق به ك أكاديمى وأستاذ جامعى بخلاف من عداه من « الإسلامويين».

أصدر مشكورا كتابا يقرب من ثلثمائة صفحة قدم فيه عرضاً نقدياً ل مؤلفاتى :

« ل تطبيق الشريعة لا الحكم» / « الجذور التاريخية ل الشريعة الإسلامية » / « قريش من القبيلة ل الدولة المركزية» / « الأسيس الفكرية ل اليسار الإسلامى » / (مجتمع يثرب العلاقة بين الرجل والمرأة فى العهدين المحمدي والخليفى) و شدو الربابة ب أحوال مجتمع الصحابة »...

ويتضاعف امتناني له لو تفضل ب آخر يتناول باقيها : « الاسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية » و« العرب والمرأة » و« بصائر في عام الوفود وفي أخباره » و« فترة التكوين في حياة الصادق الأمين ».

ووجه الرقي في منحى الأستاذ الفاضل والذي فهمته بعد قراءة كتابه يتمثل في عدة أمور أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

١- أنه لم يجنح إلى التكفير - ك بعضهم - ولم يعمد إلى الرمي ب الردة ولم يسارع إلى الاتهام ب الخروج من الملة ، ولم يُفتِ ب استحلال الدم ولم يحرّش على القتل . بل على العكس - يدين هذه الاتجاهات.

٢- وبالتالي فهو يؤكد أن الايمان علاقة شديدة الخصوصية بين العبد والرب وان الله جل شأنه هو وحده الذي يحاسب عليه .

٣- لم يستنفر فخامة رئيس الجمهورية - كما فعل أحدهم ومن أعجب الأمور أن البعض حتى هذه اللحظة يعده مفكراً ومستنيراً - ولاغيره من المسئولين ولاحرض أحداً منهم ضدي.

٤- لايقر اللجوء إلى القضاء إذ يرى أن السلوك الأمثل هو الرد والتفنيد والتعقيب ومبدأه : كتاب مقابل كتاب.

وهو ماحدث إبّان الحضارة الاسلامية الزاهرة. وهو ذاته حقق ذلك في هذا الكتاب الذي نقد فيه طائفة من كتبي » وانتظر منه الآخر ل تغطية أو بمعنى أدق ل نقد باقيها وله المنة ».

كما أصدر تعقيباً على كتاب د/ محمود علي مراد عن السيرة النبوية عنوانه (أبطال القنبلة النووية) وغيره.

٥- لم يقرأ قراءة سطحية - كما يفعل البعض هذا إذا قرأ ولم يسمع كلمة من هنا وجملة من هناك ثم يدبج مقالة - بل تعمق في المطالعة ومن ثم فطن إلى ماهو مخبوء بين السطور وماجاء - تحت ضغط الظروف الحاضرة - تلميحاً لأن الوقت لم يحن بعد وربما ل عقود عديدة قادمة ل التصريح به) وماالفرت فيه ففقه مارميت إليه.

٦- امتلك قدراً مفرسخاً من الفراسة جعله يدرك أن المستجدات المتلاحقة والمستحدثات المتوالية والتغييرات المتعاقبة قضت باستحالة استمرارية الأسلوب التفخيمي التعظيمي التبجيلي عند الكتابة عن الصحابة مثلما فعل العقاد وهيكل وخالد محمد خالد ... الخ أو عن غيره من المواضيع وأنه من الحتم اللازم ظهور الأسلوب الموضوعي النقدي المتوازن مثل الذي ألزمنا نفسنا به ».

وان من الخطأ المنهجي الفادح فمع هذا المنزع لان إعادة عقارب الساعة إلى الوراء عبث وتضييع وقت.

~~ولن النحو السديد هو تفنيده ونقده والتعقيب عليه~~

٧- دلّ كتابه الناقد أو نقده المكتوب على صبره وتأنيه ف هو لم يتسرع أو يهرول بل نقّب وحفر ونقّر وبذا قدم دليل الثبوت على أن مؤلفاتنا - وهذا فضلٌ من الله علينا - شديدة التوثيق بل إن هناك من وصفها ب المبالغة في هذا المضمار ، ولعل هذا يفسر لنا إحجام كل من كتب عنها - حتى من الهيئات العلمية.

عن التصدي ل نقدها نقداً موضوعياً كما فعل الدكتور ابراهيم عوض.

اكتفي ب هذه النقاط حتى لايطول المقال.

أما تعديه على شخصي الضعيف في كل صفحة تقريباً ف لم يثرني لأنني أتأسى ب « الحبيب المصطفى» عليه وآله أزكى السلام ، فقد خرجت من طول معايشتي ل سيرته العطرة أنه ماغضب ل نفسه قط.

إنما آلمني أنه جرّح - بسببي - أخي وصديقي د/ سيد محمود القمني ونال من الزميلتين الفاضلتين الأستاذتين فريدة وأمينة النقاش وكنت آمل ألا أغدو طريقاً ل ايلامهم .

مسألتان أستميحه عذراً كيما أعلق عليهما:-

الأولى:- سألت الله تبارك وتعالى له أن يريح صدره مما حاك فيه بأن يوفق أحد الدارسين في حياته لا من بعده ويثبت له أن مؤلفاتي ليست من عملي ولكنها من تصنيف« طائفة من المستشرقين» - ص ٢٦٠ - لأنه يؤذيني كثيراً أن يظل هذا الخاطر يسوط في صدره .

(في أساس البلاغة ل الزمخشري : ساط الهريسة وساط الإقط خلطه .أ. هـ .)

الأخرى:- أفزعني عندما شكك في مصريتي ونسبني إلى الجزيرة اياها البالغة القداسة الشديدة البركة فأنا لايسرني يادكتور أن يكون عندي « حمر النعم» كما يقول أصحابك الميامين في أمثالهم البليغة= ولغتهم الجميلة وأن تنزع عني مصريتي !!!

أتعرف لماذا؟

لأن مصر وحدها دون غيرها هي التي علمت الدنيا بأسرها أمرين = الضمير والحضارة . ختاماً أ.د. ابراهيم عوض شكراً.

الملحق رقم (٣)

دراسة خليل عبدالكريم المنشوره
في مجلة «أدب ونقد»
العدد رقم ٤٩ - أغسطس سنة ١٩٨٩م٠٠
والعدد رقم ٥٢ - نوفمبر ١٩٨٩م

الدراسة التي أثارت [السلفوية الحديثة]

خليل عبد الكريم

منذ البدايات الأولى لكتابة التاريخ الإسلامي على أيدي عروة بن الزبير (ت ٩٤ هـ) ومحمد بن إسحق بن يسار (ت سنة ١٥٠ هـ) وأبي محمد بن عبد الملك بن هشام (ت سنة ٢١٨ هـ) ثم من بعدهم أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت سنة ٣١٥ هـ) والاتجاه الأصيل للتاريخ لديهم هو المنحى الديني اللاهوتي [illegible] المشيئة الربانية وتحدد به خط سيره ومن ثم فإن موضوعه الرئيسي عندهم هو تاريخ الأنبياء والرسل الذي ينتهي إلى غايته بسيرة خاتمهم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب (ص) والتي تعد [illegible] عرفها المنطق الصحيح [illegible] العرب ، ومن بعد تاريخ الرسل يجيء تاريخ الخلفاء .

فعلى سبيل المثال إفتتح إبن هشام مؤلفه المشهور بـ [السيرة النبوية] بـ إسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام بإعتباره الجد الأعلى للرسول محمد (ص) ، أما إبن جرير الطبري فإنه [illegible] كتابه بـ [تاريخ الرسل والملوك] وبعد أن تكلم عن الزمان وحدوث الأوقات وخلق الأرض [illegible] سير الأنبياء من آدم (س) حتى المسيح (س) ثم ملوك الروم وملوك فارس ، أما الحقبة العربية فقد بدأها بنسب الرسول محمد (ص) وآبائه وأجداده حتى عدنان .. [illegible] وبعدها أرخ للخلفاء .

حقيقة أنه أورد نتفاً من أخبار قبائل عرب الحيرة والأنبار أيام ملوك الطوائف وتبابعة اليمن وطسم

رجديس إنما في عجالة لم تستغرق سوى ثلاثين صفحة من كتابه الضخم الذى بلغ نيفاً وعشرة مجلداً — وتعميم على هذه النظرة الغيبية للتاريخ الغالبية العظمى من المؤرخين المسلمين ماعدا إبن خلدون الذى ... جديد وأصيل فى فهم التاريخ وكتابته ونكص حل المؤرخين المسلمين الذين ... بعده حادوا عن نهجه وغلب عليهم مذهب أسلافهم فى النظر التاريخ باعتباره ظاهرة دينية تسيرها الإرادة الإلهية وأنه يتمحور حول الرسل والأنبياء ثم الخلفاء من دورهم ، ولم يكن من حسابهم مطلقاً أن التاريخ على عمومه واقع يعيشه البشر وتحكمه موحات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وحربية .. الخ . هذه واحدة .

— ٢ —

أما الأخرى فإن اختيار السيرة النبوية — على شرفها ونبلها — كمفتتح لتاريخ العرب قد قذف بالعهد السابق على البعثة المحمدية — خاصة فى جزيرة العرب — إلى موضع الظل ومنطقة الغموض ومكان التجاهل ولذلك لم ينل أى عناية أو حتى مجرد التفات من المؤرخين والمفكرين ، لا ألفت كتب عن أيام العرب وجُمع الشعر الجاهلى وعلى رأسه المعلقات وخطب وحكم وأمثال وحكايات وأساطير ولكنها فى مجموعها يصعب أن يقال عنها أنها تاريخ للعرب قبل الإسلام .

— ٣ —

ومن دحضها لهاتين المقولتين نبعت أهمية الدراسة القيمة التى كتبها د/ سيد محمود القمنى بعنوان [دور الحزب الهاشمى والعقيدة الحنفية فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية] وظهرت لأول مرة فى العدد التاسع من مجلة [...] .

من جانب ... ضوءاً مبهراً على الفترة المتقدمة على ظهور النبى العربى محمد (ص) والإرهاصات الأولى لنشوء دولة العرب الإسلامية بقيادته ، ومن جانب آخر فهى لاتجارى غالبية المؤرخين المسلمين القدامى (ماخلا إبن خلدون وقلة قليلة) والمحدثين منهم حتى الآن الذين لايرون فى التاريخ (على عمومه) إلا مسيرة غيبية لاهوتية تحركها إرادة الله تعالى الذى هو فى غنى عن العالمين ، ولاينظرون إليه (= التاريخ) على أنه ظاهرة بشرية تتحكم فيها العوامل التى سبق ان ذكرناها .

وأكدت الدراسة على أن مؤلفها يمتلك باقتدار نظرة موضوعية منهجية علمية فى معالجته لوقائع التاريخ ودراسته لها وتحليلها التحليل الصحيح وردها إلى الأسباب المباشرة والتى تتفق مع

المنطق والتحرير السليم دون حاجة إلى اللجوء إلى الدوريات والفوق منطقيات والأحاجي ...
مثل الأشعار التي تنسب إلى الجن وسجع الكهان وأساطير العرافين وهذا المنهج العلمي ...
الموثق توثيقا شديدا ... والاقتحام الجرىء الفذ لإثارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظل معتمة
اللذان أثارا عليه أحد رموز السلفية الحديثة الصحفي ا/ فهمي هويدى فنشر فى جريدة الأهرام
يوم ١٩٨٩/٣/٢٣م مقالة بعنوان [الصدد لا التصدى] هاجم فيها دراسة [الحزب الهاشمى]
هجوماً عنيفاً وشبه د/ سيد محمود القمني ب سلمان أنيس رشدى مؤلف رواية [أشعار شيطانية]
المشهورة إعلاميا [آيات شيطانية] وفى ... مقال لا أفند هجوم ا... ا/ هويدى على
الدراسة فصدعها ... وأولى منى بذلك ونتحرى أعرض أهم النقاط التي وردت فيها حتى يُلمّ بها
القارىء ويدرك سر ... السلفية الحديثة عليها

ولكن قبل أن أشرع فى ذلك أبدأ بالتعريف بالدكتور القمني لأنه فى نظرى أحد الباحثين الجادين
(المترهبين) للعلم والمتصرعين له والذين لم ينالوا مايستحقونه من شهرة لأنه لا يسعى ... ولايعيرها التفاتا
فى الوقت الذى نرى فيه انصاف المتعلمين ممن كل بضاعتهم (صم) النصوص وترديدها (أجهزة
تسجيل بشرية) يشغلون الصحف والمجلات ومحطات الإذاعة وقنوات التلفاز بمواعظهم المنبرية
وأحاديثهم وخواطرهم وفتاواهم المستقاة من النصوص التي تجاوزها الزمن وتخطاها الواقع المعاش والتي
ضلت طريقها الى متاحف التاريخ وحفريات علماء الآثار .

— ٤ —

د/ سيد محمود القمني من مواليد سنة ١٩٤٧ (الواسطى / بنى سويف) — ليسانس آداب
عين شمس ١٩٦٩م — دبلوم الدراسات العليا من بيروت ١٩٧٥ م .
دكتوراه فى الفلسفة من جامعة جنوب كاليفورنيا سنة ١٩٨٣م بإشراف ا.د. فؤاد زكريا — صدرت
له الكتب الآتية :

(١) الموجز الفلسفي — دار السياسة / الكويت
(٢) مشكلات فلسفية — (بالمشاركة مع آخرين) الكويت
(٣) أوزيريس وعقيدة الخلود فى مصر — دار فكر / القاهرة

أما التى تحت الطبع فهى :

(١) رحلات النبي ابراهيم والتاريخ المجهول
(٢) فى الميثولوجيا والتراث
(٣) منابع سفر التكوين .

كما نشر عدة أبحاث فى دوريات عربية ثقافية متخصصة نقتصر على ذكر بعض منها :

(١) من الطوفان السومرى إلى الطوفان النوحى / افاق عربية بغداد ١٩٨٢م
(٢) إلهة الجنس أو الزهرة آفاق .. بغداد ١٩٨٣م
(٣) من فجر التاريخ والحج فريضة جاهلية مجلة الكويت ١٩٨٣م
(٤) البعد الأسطورى للشيطان في .. راث الشرق / مجلة فكر العدد ١٠/ ..
(٥) ذو القرنين الوهم والأسطورة والحقيقة / مجلة القاهرة العدد / ٧٧
(٦) هل بنى الفراعنة الكعبة مجلة القاهرة العدد ٨١
(٧) مدخل إلى فهم دور الميثولوجيا التوراتية / مجلة الكرمل العدد / ٢٦
(٨) وفي جزيرة العرب كانت جنات عدن / مجلة المنار العدد /٥٠

وقام مؤخراً بتوسيع دراسة (الحزب الهاشمى) لتخرج بحجم (كتاب) هو الآن تحت الطبع .
وهى الدراسة التى سنقوم بعرض نقاطها الرئيسية فى العدد القادم إن شاء الله تعالى

الدراسة التى أثارت [السلفوية الحديثة]

(الجزء الثانى والأخير)

خليل عبد الكريم

(١)

إعتاد المؤرخون إرجاع نشوء الدولة الإسلامية التى أسسها الرسول محمد / ص / فى يثرب (المدينة فيما بعد) [illegible] أسباب غيبية ولكن د/ سيد محمود القمنى فى دراسته هذه [دور الحزب الهاشمى والعقيدة الحنفية فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية] يردها إلى الأسباب الموضوعية التى تقوم الدول عليها عادة على مدار ا[illegible] ، وهو منهج لم يتعوده القارىء العربى (والمسلم ع[illegible] النصوص) ولعل هذا أحد العوامل التى أحنقت [السلفوية الحديثة] ودعتها الى مهاجمة الدر[illegible] ومؤلفها كما أوضحنا فى المقال الأول ، ونحن لانرى فى المنحى الذى سلكه د/ القمنى أى مسا[illegible] (التفسير الغيبى) الذى تتبناه غالبية المؤرخين قدامى ومحدثين و[illegible] إستراح [illegible] العربى ، المسلم الذى يميل الى التأويلات الغيبية حتى فى حل مشكلاته الحياتية اليومية والدى [illegible] = التفسير الغيبى] تعتبره السلفوية الحديثة [سنة مؤكدة] والحياد عنه بدعة [illegible] ضلالة و[illegible] ضلالة فى النار .

هذه الدوجمائية فى الفكر تصيب الحياة العلمية بالجمود والتحجر [illegible] مع مقولة : إن الإسلام دين العقل وأنه لايعرف الحجر على التفكير وأنه يرفعه [= التفكير] إلى مرتبة الفريضة .

الأسباب الموضوعية التى يسوقها د.القمنى لتعليل قيام دولة العرب الاسلامية فى يثرب لاتنال من قدرها إذ لايضيرها أن تتآزر على نشأتها الأسباب الموضوعية والأسباب الغيبية (إن

صح أن يقال عنها أسباب إنما هي شروح وتأويلات وتفسيرات) بل على النقيض من ذلك فهو يقوى ... أزرها ويرسخ أساسها ، والخيار متروك : من شاء أن [يقنع] بـ (الأسباب ... رعية) ويرى أنها تتفق مع (العقل) ومن شاء أن [يؤمن] بـ (التفسير الغيبى) الذى ... جدان] الكثيرين ويريح [قلوبهم] .

(٢)

ذهب د / سيد القمنى فى دراسته هذه إلى أن الحزب الهاشمى من قبيلة قريش ، والعقيدة الحنفية التى اعتنقها الحنفاء أو المتحنفون قاما بدور بارز فى التمهيد لنشوء دولة عربية إسلامية فى يثرب ، هذا بالاضافة إلى أسباب أخرى منها إزدهار التجارة فى مكة وضعف القوتين الأعظم لذلك الزمان [الفرس والروم] بعد أنهكتهما الحروب التى نشبت بينهما ، واستغلال مركز مكة الدينى لدى العرب وإستثار العاطفة الدينية بذكاء ومهارة شديدين .

كان من الطبيعى أن يتناول الباحث البدايات الأولى لاقامة الدولة العربية على يد قصى بن ... الهاشميين والمؤسس الرئيسى والواضع للبنات الأولى للدولة القومية العربية (انظر مقالاً لنا ... فى مجلة اليقظة العربية ـــ عدد أكتوبر ١٩٨٩ م ... بعنوان : من هو القائد القومى العربى الأول / قصى أم محمد) وقد أطلق عليه (= قصى) د/ القمنى [دكتاتور مكة] وهو وصف نرى أنه لاينطبق تماما خاصة وأن طبيعة الحياة القبلية فى الجزيرة كانت لاتطيق الدكتاتورية ولعل هذا أوضح مايكون فيما سمى بـ [أيام العرب] الذى يعد سجلا للمعارك التى دارت بين القبائل العربية بعضها البعض أو بينها وبين ملوك الفرس وكان مرجعها النفور الشديد من أى ممارسة دكتاتورية ، ولو أن قصياً كان يتمتع بالشمائل التى إمتاز بها مؤسسو الدول عادة من قوة الشكيمة ومضاء العزيمة بالاضافة إلى سعة الأفق ونفاذ البصيرة .

وعدد الدكتور القمنى ماقام به قصى فى سبيل تأسيس الدولة العربية من خطوات مثل بناء الكعبة [لعله يقصد تجديد بنائها لانه من المعلوم أن الذى بناها إبراهيم وإسماعيل /س/] ومراسلة ملوك أطراف الجزيرة وانشاء دار الندوة ونحن لانوافق د / القمنى على قوله [فحلت الندوة والملأ محل البداوة والمشيخة] والصحيح فى رأينا أن الندوة غدت الصورة المعدلة أو المحسنة لـ (مجلس شورى القبيلة) لكى تتفق مع مجتمع مكة ، المدينة أو القرية (على اختلاف فى تسميتها) الذى بلغ قدرا ملحوظا من (التمدن) يربو على ماعرفه مجتمع القبيلة ، كل هذه الخطوات جاءت وفق مشروع مرسوم نفذه قصى ببراعة تنم عن وعى سياسى ، ولاحظ الباحث د / القمنى بحق أن قصياً هو أول من التفت إلى فاعلية شديدة التأثير فى قيام الدول خاصة فى ذلك العهد (العصر الوسيط) وسوف تتبلور اكثر على يد حفيده عبد المطلب ثم تأخذ شكلها المعروف على يد الحفيد الثانى محمد / ص / وهذه الفاعلية هى (الدين) .

ثم شرح د/ القمنى الصراع الذى إنفجر بعد وفاة قصى بين أبنائه والذى تمخض عن الخصومة التاريخية المعروفة بين بنى هاشم وبنى أمية ، وقد لاحظنا أن الدراسة مرت مرورا عابرا على هاشم جد الذى ينسب اليه (الحزب الهاشمى) عشيرة النبى محمد / ص / ولاترجع أهمية هاشم لكونه كذلك فحسب بل لانه قام بدور بارز فى ترسيخ قواعد الدولة العربية القومية التى وضع أساسها جده قصى وهو صاحب الايلاف المعروف الذى مكن لتجارة قريش عبور دروب الجزيرة العربية حتى أطرافها فى أمان إذ انه عقد العهود مع ملوك الروم وفارس والحبشة . والإيلاف مع رؤساء القبائل فى قلب الجزيرة وحوافها وازدهار تجارة مكة كان أحد أهم العوامل فى تفسيخ المجتمع القبلى العربى بتقاليده الموروثة وتحويله الى مجتمع (شبه مدنى) وتطور النظام السياسى من (حكومة القبيلة) إلى (الدولة المركزية) التى بدأت ملامحها تظهر فى مكة ــ ولعلنا نأمل – والدكتور القمنى قد الى على نفسه تطوير هذه الدراسة فى كتاب – أن يولى (هاشماً) مايستحق من عناية ويبرز دوره الخطر فى تعلية بنيان الدولة العربية القومية التى وضع أساسها جده قصى .

(٣)

اتجه الباحث د / سيد القمنى الى تبيين الدور الذى لعبه عبد المطلب جد النبى محمد / ص / الذى أخذ على عاتقه إبراز الملامح الرئيسية والقسمات الهامة للدولة العربية .

نشأ عبد المطلب فى يثرب لدى أخواله ولكنه كان على فهم ثاقب لأبعاد الأوضاع فى مكة وسار على درب جديه قصى وهاشم وتمثل سيرتيهما ، وفى المقدمة السخاء والجود وإكرام الحاج والوافد على البلد الحرام ، ولكنه وقد رزق ببصيرة نافذة أدرك الداء الذى يحول دون قيام دولة مركزية فى شبه جزيرة العرب وهو التشرذم والتفرق بل والتناحر والتقاتل ثم توصل الى الدواء ، وسرعان ماوضع الايديولوجية المتكاملة التى أدت فى المدى الطويل إلى تحقيق الحلم الذى طالما أرق جفون القرشيين عامة وبنى هاشم خاصة : إنشاء الدولة العربية ولم تكن تلك الايديولوجية بعيدة عن (مشروع) قصى الذى كان من أهم روافده : العنصر الدينى (ومن هنا انطلق عبد المطلب يؤسس دينا جديدا) ومن نافلة القول أن نضيف أن العاطفة الدينية عامل فعال فى تجميع القلوب ومنافس خطير للنزعات العصبية والعرقية خاصة إذا (إجتمعت القلوب عند إله واحد يتميز بأنه يلغى التماثيل والأصنام أو غيرها من الوساطات والشفاعات لانه لايقبل من احد وساطة ولاشفاعة إلا العمل الصالح) .

سواء كان عبد المطلب متدينا فى ذاته كما أرجح أم أنه اتخذ الدين سبيلا لتدعيم مشروع قصى (الدولة العربية القومية) كما يفهم من الدراسة فان القدر المتيقن أنه استخدم الدين كـ (مدماك)

كبير فى بناء ... العربية ومن ذلك التاريخ ظل الدين الركيزة الأولى فى بنية الدولة العربية والشواهد التاريخية ... تستعصى على الاحصاء .

... عبد المطلب نهجاً طبيعياً (وهو إعتناق الحنيفية ملة إبراهيم) / س / أبى اسماعيل / س / جد العرب ... مكة الأول ، فأعلن (= عبد المطلب) أن [الدين ... الله الحنيفية] ويرى الباحث د / القمنى أنه المؤسس الأول للحنيفية وسماه (أستاذ الحنيفية الاول) ونحن نختلف مع السيد د / القمنى فى هذه المعلومة ونزعم أن الحنيفية وجدت قبل عبد المطلب بزمن ليس ... إذ يحدثنا الاخباريون أن كعب بن لؤى (أحد أجداد عبد المطلب) كان متحنثا يأمر قريشا ... فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ويحثهم على صلة الرحم وحفظ العهد ويذكرهم بالموت وأهواله . وهو أول من سمى الجمعة جمعة (يوم العروبة) بل إنه فيما حكى عنه أنه بشرهم ببعث الرسول / ص / .

وأيا كان الأمر فالذى لامشاحة فيه أن (الحنيفية) أخذت على يد عبد المطلب منحى (العقيدة) واعتنقها عدد من عقلاء العرب وحكمائهم ناوا بانفسهم عن عبادة الأصنام .

(٤)

الحنيفية حركة دينية كانت ذات حضور متميز . انتشر أتباعها فى جزيرة العرب عامة وفى قرى الحجاز الثلاث : مكة والطائف ويثرب ، خاصة .

ففى يثرب إعتنقها أبو عامر الراهب وفى الطائف أمية بن أبى الصلت وفى مكة كان (زعيمها) عبد المطلب ومن بعده ورقة ابن نوفل (ابن عم السيدة خديجة / ض /) وعبد الله بن جحش (إبن أخت حمزة / ض /) وزيد بن عمرو بن نفيل (عم عمر بن الخطاب / ض /) ولكن أبرز رموزها ثلاثة : عبد المطلب وزيد وأمية

وقد استن الأولان سنناً غدت فيما بعد من معالم الإسلام يستوى فى ذلك الشعائر الدينية والشعائر الاجتماعية منها :

تحريم شرب الخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله والزنا والربا ، والأمر بصلة الرحم واطعام المساكين ، الإختتان والغسل من الجنابة ، والجمعة ، وشجب وأد البنات ، وكان عبد المطلب إذا أهل رمضان صعد الى غار (حراء) متحنثاً فيه طوال الشهر الفضيل مع الأمر بالاكثار من عمل الخير واطعام المساكين ، وتابعه فى شعيرة التحنث فى غار حراء زيد بن عمرو بن نفيل .

وروى أصحاب السير أن عبد المطلب حدَّ الزاني وشارب الخمر وقطع يد السارق ، وانتهت الحنيفية الى توحيد الله تعالى والقول بالبعث والنشور والحساب ، وأن الأبرار سوف ينعمون بالجنة بينما يصلي الكفار نيران السعير ، أما الشخصية الثالثة في حركة الحنيفية فهو أمية بن أبي الصلت وهو من سادات ثقيف (الطائف) ومن أبرز شعرائهم وترجع أهميته إلى قصائده التي انطوت على العديد من المعاني والقصص الدينية التي أقرها الإسلام فيما بعد بل إن أشعاره قد حوت الكثير من الكلمات والتعـ... التي وردت بلفظها في القرآن الكريم وذكر الباحث العديد منها وأن النبي محـ... / ص / كان يسـ... ...شعر من أشعاره وقال إن أمية آمن لفظه وكفر قلبه لأن أمية إمتد به العمر ... البعثة المحمدية ولكنه لم يسلم .

(٥)

قلنا فيما سبق أن كعب بن لؤي ... قريشاً بظهور نبي منهم — هكذا ذكر الاخباريون — وكذلك فعل عبد المطلب وله رؤيا مشهورة لم يذكرها الصديق د / القمني — بخلاف رؤيا حفر بئر زمزم — فسرتها له كاهنة قريش ... واحد من صلبه يملك المشرق والمغرب — وقد ولد محمد / ص / في حياة جده عبد المطلب الذي توسم فيه مستقبلاً ... انه سوف يكون له شأناً عظيماً .

لما شب محمد / ص / عن الطوق تابع خطوات جده المباشر عبد المطلب في الصعود الى غار حراء وآمن بالحنيفية ولم يكد يبلغ الأربعين من عمره حتى حسم الأمر باعلانه أنه نبي الأمة — وذهب د / القمني أن (مما وفر له الوقت الكافي والاطمئنان النفسي للانصراف عن السعي وراء الرزق الى التفكير في شئون قومه السياسية والدينية) زواجه من الأرملة الثرية خديجة التي كانت تكبره بخمسة عشر عاما — وهذه العبارة هي التي أثارت ثائرة الصحفي ا. فهمي هويدي ولاندري سر هذه الثورة مع أن كتب السيرة قديمها وحديثها ذكرت تلك الواقعة بل أنها (= كتب السيرة) وخاصة القديمة سردت في هذه الخصوصية واقعة أخرى أمسك د / القمني عن رصدها وأحسبه فعل ذلك عامداً .

وكما استعان قصي باخوته من قبيلة (قضاعة) لنصرته على قبيلة (خزاعة) وكما استنصر عبد المطلب أخواله اليثار... حقوقه التي إغتصبها عمه (نوفل) بالمثل كان لأهل يثرب الفضل في نصرة الحفيد محمد / ص / وقد حضر عمه العباس الذي كان على دين قومه العهد الذي أبرم بينه وبين اليثاربة .

لم يكن هذا الصنيع ... مستغرباً من العباس / ض / فهكذا كان دأب بني هاشم إلا القليل منهم مثل عمرو بن هشام الملقب ... (أبي الحكم) وسماه الرسول محمد / ص / فيما بعد بـ (أبي جهل) كما سمي أبا عامر (الراهب) ... وقد أدرك البعثة ولم يسلم ... (الفاسق) — وعلى

رأسهم عمه أبو طالب الذى ظل حتى آخر لحظة من حياته يقف معه ويشد من أزره على الرغم من عدم إيمانه برسالته

وكان الدافع لكل من أبى طالب والعباس (قبل أن يدخل فى الاسلام) وغيرهما من الهاشميين هو العصبية ؛ ولعل قصة اسلام حمزة (عم ثالث للنبى / ص /) — ولم يذكرها الباحث — تؤكد ذلك .

أن استوثق الرسول / ص / من ... الأوس والخزرج (= الانصار فيما بعد) هاجر إلى يثرب (المدينة) وأسس هناك أول دو... ...ربية قومية مركزية محققاً بذلك نبوءة جده عبد المطلب [« إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء » أى أولاده وحفدته من الهاشميين] وتقضيب أن محمداً / ص / نفذ أو أخرج من دائرة الحلم والأمانى إلى الواقع المشروع الذى بدأه جده الأعلى قصى وساهم فيه هاشم وعبد المطلب وهكذا (قامت الدولة الاسلامية بجهود البيت الهاشمى وأهل الحرب والحلقة أى اليثاربة أو الأنصار) .

(٦)

هذا عرض سريع للدراسة الرائعة التى خطها قلم د / سيد محمود القمنى والتى جاءت كما أوردنا بالمقالة الأولى موثقة أشد مايكون التوثيق الأمر الذى جعل الرد عليها أو نقدها نقداً موضوعياً أمراً مستحيلاً من قبل [الإسلامويين أو السلفويين الحدثين] ودفعهم إلى الطريق السهل المجانى الذى يلجؤنه دائماً : القذف والسباب والاتهام بالعمالة لأى جهة أجنبية وغحن نهيب بصديقنا العالم د / القمنى ألا يعبأ بذلك فهذه ضريبة العلم دفعها العلماء فى كل مكان وزمان وأن يمضى فى طريقه وأن يمتعنا ويثرى أفكارنا بهذه الأبحاث العلمية الجادة والمكتبة العربية أشد ماتكون حاجة إليها .

الفهرس